SÖREN KIERKEGAARDS ETISKA ÅSKÅDNING

AKADEMISK AVHANDLING

AV

TORSTEN BOHLIN

UPPSALA 1918
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Diss.
Uppsala
1918.

76097.

SÖREN KIERKEGAARDS ETISKA ÅSKÅDNING

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL BEGREPPET »DEN ENSKILDE»

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV

HÖGVÖRDIGA OCH VITTBERÖMDA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPPSALA

FÖR VINNANDE AV KOMPETENS TILL TEOLOGISK DOCENTUR

TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

AV

TORSTEN BOHLIN

TEOL. LIC., FIL. KAND., GÄSTR.-HÄLS.

Å LÄROSALEN N:R V

TORSDAGEN DEN 23 MAJ 1918 KL. 10 F. M.

STOCKHOLM

A.-B. SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

UPPSALA 1918
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
1871

TILL

MIN FADER

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41523708_0004

FÖRORD.

Sören Kierkegaard har tidigare ofta betraktats uteslutande såsom den originella, fängslande personligheten eller såsom skaparen av snillrika strötankar på estetikens, psykologins och religionsfilosofins fält. Från skilda håll erkännes emellertid numera, att Kierkegaards tänkande, vilket i själva verket äger karaktären av en genomförd helhetsåskådning, har direkt betydelse även för teologin.

Kierkegaards etiskt-religiösa åskådning har givetvis redan tidigare från olika synpunkter kommit till synes i Kierkegaardslitteraturen. I fråga om äldre framställningar må här erinras om Fr. Petersens voluminösa: *Dr. S. Kierkegaards Christendoms-Forkyndelse* (1877), i vilken författaren likväl med ett nästan inkvisitoriskt skarpsinne genomgående kritiserar och dömer utifrån sin egen dogmatiska ståndpunkt. En helt annan uppskattning av Kierkegaard giver W. Rudin i sin bok: *Sören Kierkegaards person och författarskap* (1880). Även från dansk sida har framhållits, att denna framställning är den utan jämförelse bästa, som finnes om Kierkegaard såsom kristen personlighet. Läsaren har ständigt en känsla av, att författaren är en med Kierkegaard på det djupaste besläktad natur, vilken därför har särskilda förutsättningar för att tränga in till en rätt uppfattning av dennes väsen. Skulle någon invändning mot boken göras, skulle det väl vara den, att författaren ser med *alltför* stor sympati på sitt föremål.[1] I sin framställning av *Sören Kierkegaard som Filosof* (1892) har H. Höffding i korta drag tecknat även Kierkegaards etik. Hos Ph. Münch: *Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie S. Kierkegaards in kritischer Beleuchtung* (1901) och hos W. Bauer: *Die Ethik S. Kierkegaards* (1913) ligger huvudvikten i långt mindre grad på inträngandet i Kierkegaards åskådningsvärld än på *värderingen* av densamma utifrån författarens

[1] Chr. Jensen: S. Kierkegaards religiøse Udvikling s. V f.

egen, från Kierkegaards åskådning i båda fallen radikalt skilda, filosofiska ståndpunkt. — Försöket att giva en systematisk-historisk, mera ingående framställning av Kierkegaards etiska åskådning må under dylika förhållanden icke anses vara överflödigt. Den föreliggande framställningen sätter icke såsom sin uppgift att utifrån en för Kierkegaards egen ståndpunkt främmande måttstock kritiskt värdesätta; dess syfte är att helt enkelt klarlägga och att förstå den inre enhetligheten i Kierkegaards tänkande och hela den utveckling, som hans etiskt-religiösa åskådning i verkligheten genomgår.

Särskild hänsyn har i denna framställning tagits till begreppet »den enskilde». Detta begrepp utgör ju det sammanfattande, karaktäristiska uttrycket för Kierkegaards etiska åskådning i dess helhet. I *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* framhåller Kierkegaard själv, att i »den enskilde» en hel livs- och världsåskådning är koncentrerad.[1] Begreppet »den enskilde» är för Kierkegaard såsom tänkare det mest avgörande.[2] »Til Categorien 'den Enkelte' er min mulige ethiske Betydning ubetinget knyttet.»[3] I föreliggande framställning anger denna underrubrik på samma gång uppgiftens nödiga begränsning; alla de olika frågor, som kunna anses falla inom ramen av Kierkegaards etiska åskådning, framställas och belysas nämligen här, i samma mån som de mer eller mindre väsentligt ingå i eller i sin tur belysa begreppet »den enskilde».

Då jag nu står vid avslutandet av detta arbete, är det mig en kär rättighet att få uttala ett *tack* för det, som de gångna studieåren vid Uppsala Teologiska Fakultet ha givit. I främsta rummet vågar jag härvid vända mig till min lärare, Professor Einar Billing. Min tacksamhet är framkallad icke blott på grund av vänlig uppmuntran och djupa impulser. Mitt tack gäller på samma gång något annat och mera, det gäller insikten i kravet på intellektuellt allvar och outtröttligt, självständigt sökande såsom för teologins studium oundgängligt och på samma gång insikten i den fördjupande växelverkan, som råder mellan i denna anda bedrivna teologiska studier och en rent personligt religiös utveckling. Detta mitt vördsamma, djupa tack riktar sig på samma gång också till alla mina övriga lärare inom Teologiska Fakulteten i Uppsala.

Bland de många, som jag vid detta tillfälle skulle önska tacka, nämner jag min vän Rektor Manfred Björkquist, vilken särskilt under ett visst skede av detta arbetes tillkomst varit mig till stöd

[1] S. V. XIII, s. 528. [2] a. a. s. 600. [3] a. a. s. 605.

och hjälp. Till *A.-B. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag* uttalar jag mitt tack för dess förtroende att utgiva detta arbete. Till tjänstemännen vid härvarande universitetsbibliotek frambär jag min tacksägelse för beredvilligt tillmötesgående. I stor tacksamhetsförbindelse stannar jag slutligen till mina vänner Fil. mag. PETRUS ENVALL och fil. stud. DAVID STORM, vilka icke blott underkastat sig korrekturläsningens möda utan också givit mig många värdefulla vinkar.

Uppsala i april 1918.

T. Bohlin.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

		Sid.
Källor och litteratur		IX
Kap. I.	Kierkegaards författarskap	1
Kap. II.	Kierkegaards förhållande till de andliga tidsströmningarna, samtiden och kyrkan.	
	1. Kierkegaards förhållande till romantiken	11
	2. Kierkegaards förhållande till Hegels spekulation	25
	3. Kierkegaards förhållande till samtiden och kyrkan	37
Kap. III.	Kierkegaards förhållande till Sokrates	52
Kap. IV.	Kierkegaards indirekta framställningsform	72
Kap. V.	Inledning till framställningen av stadierna.	
	1. Stadiernas allmänna betydelse	92
	2. Språnget	97
	3. Måttstocken för stadierna	113
Kap. VI.	Ironi och humor	125
Kap. VII.	Det estetiska stadiet	140
Kap. VIII.	Det etiska stadiet och det religiösa undantaget. Enten-Eller — Stadier paa Livets Vei	151
Kap. IX.	»Den enskilde» i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler	231
Kap. X.	»Den enskilde» i den senare religiösa produktionen	251

Källor och litteratur.

Källor:

S. Kierkegaard, Samlede Værker. Udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Bind I—XIV, Kbhvn, 1901 ff. (Förkortat: S. V.)

——, Efterladte Papirer. Bind I—III (1833—1847). Ved H. P. Barfod. Bind IV—VIII (1848—1855). Ved H. Gottsched. Kbhvn, 1869—81. (Förkortat: E. P.).

——, Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr. Bind I ff., Kbhvn 1909 ff. (Forkortat: Pap.).

I. 1831—1837, 27 Januar.
II. 1837, 27 Januar—1840, 2 Juni.
III. 1840, 2 Juni—1842, 20 November.
IV. 1842, 20 November—1844, Marts.
V. 1844, Marts—December.
VI. 1844, December—1845, December.
VII: I—II. 1845, December—1847, 24 Januar.

——, Kierkegaardske Papirer. Forlovelsen. Udgivne for Fru Regine Schlegel af Raphael Meyer. Kbhvn 1904.

——, Mit Forhold til Hende. Af S. K.'s Efterladte Papirer ved Henriette Lund. Kbhvn 1904.

Litteratur:

V. Ammundsen, S. K.'s Ungdom. Kbhvn 1912.

W. Bauer, Die Ethik S. K.'s. Jena 1913.

G. Brandes, S. K. Kbhvn 1877.

——, Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Literatur. Saml. Skr. IV Bind. Kbhvn 1900.

——, Saml. Skr. Bd. XIII.

H. Bröchner, Problemet om Tro og Viden. Kbhvn 1868.

A. Bärthold, S. K. Eine Verfasser-Existenz eigner Art. Halberstadt 1873.

——, Was Christhentum ist. Gütersloh, 1884.

——, S. K.'s Persöhnlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale. Gütersloh, 1886.

V. Deleuran, Esquisse d'une Étude sur S. K. Paris 1897.

L. Dietrichson, Inledning i Studiet af Danmarks Literatur i vort Aarhundrede. Upsala 1860.
A. B. Drachmann, Hedenskab og Christendom hos S. K. (Udvalgte Afhandlinger. Kbhvn 1911).
——, S. K.'s Forlovelse (Udv. Afh.).
——, S. K.'s Papirer (Udv. Afh.).
H. Ellekilde, Studier over K.'s Ungdomsliv. »Den store Jordrystelse.» (Danske Studier. Kbhvn 1916).
K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre. (Geschichte d. neuern Philos. Bd. VII.) Heidelberg, 1901.
W. Flensburg, S. K.'s kamp mot den officiella kristendomen (Svensk Kyrkotidning. Lund 1855).
Ed. Geismar, Principielle Synspunkter ved Bedømmelsen af K.'s Kristendom. (Studenterhjemmets Julebog. Kbhvn 1913.)
J. Gleditsch, S. K.'s Betydning for Teologien (Kirke og Kultur. Kristiania, 1913).
Fr. Gieseler, Zur Würdigung S. K.'s (Christl. Welt 1898).
P. Graue, S. K.'s Angriff auf die Christenheit. (Christl. Welt 1898).
N. J. Göransson, Gudsförhållandets kristologiska grund, II. Upsala 1910.
Th. Hæcker, S. K. und die Philosophie der Innerlichkeit. München 1913.
P. Hansen, Ill. Dansk Litteratur-Historie, III. Kbhvn 1902.
P. A. Heiberg, En Episode i S. K.'s Ungdomsliv. K. Studier, I, Kbhvn 1912.
W. Herrmann, Etik. Sv. upplaga. Stockholm 1911.
I. Herzog, Abwehr von S. K.'s Angriff (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1898).
R. Hoffman, K. et la certitude religieuse. Esquisse biographique et critique. Génève 1907.
H. Höffding, S. K. Kbhvn 1892.
——, Religionsfilosofi. Kbhvn 1901.
——, Den nyere Filosofis Historie. II. Bd. 2. Udgave (Udv. Skrifter) Kbhvn, 1904.
——, Etik. Kbhvn 1905.
——, S. K. En Karakteristik (Mindre Arbejder. 2. Række). Kbhvn 1905.
——, Danske Filosofer. Kbhvn 1910.
——. Den menneskelige Tanke. Kbhvn 1910.
——, Religion og Videnskab. Kbhvn 1910.
——, Den store Humor. Kbhvn 1916.
——, Psykologi. 7. Udgave. Kbhvn 1917.
O. Th. Jacobsen, Gennem Modsættninger. Kbhvn 1905.
Chr. Jensen, S. K.'s religiøse Udvikling. Aarhus 1898.
C. Koch, S. K. og Emil Boesen. Kbhvn 1901.
——, S. K. 2. Udgave. Kbhvn 1916.
V. Kuhr, Modsigelsens Grundsættning. K. Studier, II. Kbhn 1915.
K. Kroman, S. K. (Dansk biografisk Lexikon).
W. Leendertz, S. K. Amsterdam 1913.

E. Lehmann, K., hans »Smule Philosophie». (Kirke og Kultur 1913.)
——, Romantik og Kristendom. Kbhvn 1910.
E. Liedgren, K. i Sverige (Vår Lösen 1913).
E. Linderholm, S. K.'s barndom. Upsala 1915.
A. Listov, Morten Luther, opfattet av S. K. Kbhvn 1833.
A. Lysander, S. K. (Tidskr. för litteratur 1851.)
H. L. Martensen, Den kristliga Ethiken, I, svensk upplaga. Stockholm, 1873. II—III, 2. Oplag. Kbhvn 1878.
——, Ur min levnad, svensk upplaga. Visby 1885.
O. P. Monrad, S. K. Leben und Werke. Jena 1909.
J. Paludan—Müller. Dr. S. K.'s Indøvelse i Christendom. (Nyt Theol. Tidskrift. Kbhvn 1855.)
Ph. Münch, Die Haupt- and Grundgedanken der Philosophie S. K.'s Dresden u. Leipzig 1902.
——, Relative Absolute? 2. Auflage. Leipzig 1903.
C. L. N. Mynster, Har S. K. fremstillet de christelige Idealer — er dette Sandhed? Udgivet av J. Paulli. Kbhvn 1884.
J. P. Mynster, Meddelelser om mit Levnet. Kbhvn 1854.
G. Niedermeyer, S. K.'s philosophische Werdegang. Erlangen 1909.
——, S. K. und die Romantik. (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte. Heft 11.) Leipzig 1909.
Fr. Nielsen, S. K. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche 1901.)
R. Nielsen, Mag. S. K.'s »Johannes Climacus» og Dr. H. Martensens »Christelige Dogmatik». Kbhvn 1849.
——, Om Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden. Kbhvn 1868.
——, Religionsphilosophie. Kbhvn 1869.
Fr. Petersen, Dr. S. K.'s Christendoms-Forkyndelse. Christiania 1877.
H. Reuter, S. K.'s religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System. (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte. Heft 23.) Leipzig 1914.
P. A. Rosenberg, S. K. Personlighed og Forfatterskab. Kbhvn 1898.
W. Rudin, S. K.'s person och författarskap. Upsala 1880.
A. Runestam, Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, Stockholm 1917.
Chr. Schrempf, S. K. und sein neuester Beurteiler in der Theol. Litteraturzeitung. Leipzig 1887.
——, S. K.'s Stellung zu Bibel und Dogma. (Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1891.)
T. Segerstedt, S. K. (Kristendomen och vår tid 1913.)
Sodeur, K. und Nietzsche, Versuch einer vergleichenden Würdigung. (Rel. gesch. Volksbücher. V Reihe. Heft 14. Tübringen 1914.)
N. Teisen, Kort Indlæg i Sagen mellem S. K. og H. L. Martensen. Kbhvn 1884.
——, Til Overvejelse i Anledning af Prof. Høffdings Bog om S. K. Odense 1893.
——, Om S. K.'s Betydning som kristelig Tænker. Kbhvn 1903.

A. Thomsen, Hegel. Udviklingen af hans Filosofi til 1806. Kbhvn 1905.
K. Walz, S. K., der Klassiker unter der Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts. Giessen 1898.
K. Warmuth, S. K. — ein Seelsorger für die Seelsorger. Berlin 1917.
M. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus. J. G. Hamann und S. K. als Bahnbrecher der Theologie des Christenglaubens. (Neue Kirchl. Zeitschr. 1917.)

Rättelser och tillägg.

S. 2 rad 27 *står:* Sygdommen til Døden (1849), pseudonym. *Tillägges:* med Kierkegaards namn utsatt såsom utgivare.
» 28 *skall vara:* Indøvelse i Christendomen (1850), pseudonym, med Kierkegaards namn utsatt såsom utgivare.

Kap. I.

Kierkegaards författarskap.

Sören Kierkegaards etiska åskådning skall framställas på grundvalen av Kierkegaards författarskap i dess helhet.

Denna utomordentligt rika, till synes allt annat än enhetliga produktion äger emellertid till sin övervägande del en *pseudonym* karaktär, varigenom fastställandet av den åskådning, som är Kirkegaards egen, på ett egendomligt sätt försvåras.

Frågan om Kierkegaards personliga förhållande till den av honom utgivna pseudonyma produktionen måste därför inledningsvis här belysas.

Kierkegaard har själv vid olika tillfällen direkt uttalat sig i denna fråga i de framställningar, som han givit till förståelsen av sammanhanget i och syftet för författarskapet i dess helhet.

Redan till *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846) fogar Kierkegaard »En første og sidste Forklaring», i vilken han övertager ansvaret för sin förutvarande produktion och på samma gång klargör, huru han uppfattar sitt personliga förhållande till de åskådningar, som i de av honom utgivna pseudonyma skrifterna uttalats.[1]

År 1849 författar Kierkegaard *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, »en ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien,»[2] och klarlägger i denna skrift sammanhanget i och syftemålet för hela sin författarverksamhet. Denna skrift blev emellertid icke utgiven förrän år 1859, fyra år efter Kierkegaards egen död, av Sören Kierkegaards äldre broder, dåvarande biskopen i Aalborg, P. Chr. Kierkegaard. Kierkegaards dagböcker från år 1849 ha mycket att meddela rörande anledningen till att icke Kierkegaard själv kom att offentliggöra denna skrift.[3] I stället skriver Kierkegaard år 1849 och utger två år senare

[1] S.V. VII. s. 545—549. [2] S.V. XIII, s. 511—652.
[3] E.P. 1849, s. 47 ff., 65 f., 88 f., 284, 287, 305 f., 422 f., 467 ff., 478 f.

skriften *Om min Forfatter-Virksomhed*[1], vilken utgör ett sammandrag av innehållet i Synspunktet.

Slutligen komma här en rad av enstaka uttalanden i Kierkegaards dagböcker från olika år i betraktande.

I Synspunktet ger Kierkegaard en översiktlig uppdelning av sin utkomna produktion, i det han särlägger denna i tränne olika grupper: först kommer den pseudonyma estetiska produktionen — *Enten-Eller* (1843), *Frygt og Bæven* (1843), *Gjentagelsen* (1843), *Begrebet Angest* (1844), *Forord* (1844), *Philosophiske Smuler* (1844), med Kierkegaards namn utsatt såsom utgivare, *Stadier paa Livets Vei* (1845), — samt jämsides härmed under Kierkegaards eget namn *18 opbyggelige Taler* (1843—1844) och *Tre Taler ved tænkte Lejligheder*[2] (1845); därefter kommer *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), författarverksamhetens huvudverk och vändpunkt, pseudonym men med Kierkegaards namn utsatt såsom utgivare för att utmärka dess mellanställning mellan den estetiska och den religiösa produktionen[3], såsom den tredje gruppen följer den uteslutande religiösa produktionen under Kierkegaards eget namn: *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (1847), *Kjærlighedens Gjerninger* (1847), *Christelige Taler* (1848) — samt vid sidan härav, såsom en motsvarighet till de uppbyggliga skrifterna i den estetiska produktionen *En literair Anmeldelse*, (1846) under Kierkegaards eget namn[4] och en liten estetisk artikel, pseudonymt utgiven: *Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv* (1848), vilken Kierkegaard tillägger en särskild betydelse.[5] Härtill sluter sig så den följande rika uteslutande religiösa produktionen: *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* (1849), under Kierkegaards eget namn, *Sygdommen till Døden* (1849), pseudonym, *Ypperstepræsten—Tolderen—Synderinden* (1849), under eget namn, *Indøvelse i Christendomen* (1849), pseudonym, samt *En opbyggelig Tale* (1850), och *To Taler ved Altergangen om Fredagen* (1851), under Kierkegaards eget namn.[6]

Utom författarskapet, sådant Kierkegaard i Om min Forfatter-Virksomhet och i Synspunktet bestämmer detsamma, falla Kierkegaards första arbete: *Af en endnu Levendes Papirer*, »Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard (1838), Kierkegaards doktorsavhandling: *Om Begrebet Ironi* (1841), och skriften: *Tvende ethisk-religieuse Smaa*

[1] S.V. XIII, s. 487—509.
[2] Av Kierkegaard i hans uppräkning ej omnämnda.
[3] S.V. XIII s. 543. [4] S.V. XIII, s. 523 not 2. Jfr a. a. s. 498, not 2.
[5] S.V. XIII, s. 497, 522 f. Jfr E. P. 1848, s. 167, 177, 199 f. 201 f.
[6] Jfr S.V. XIII, s. 494, not 1, 521 not 1.

Afhandlinger, pseudonymt utgiven (1849), emedan denna skrift »ikke saa meget forholder sig *i* Forfatterskabet som totalt *til* Forfatterskabet. Den er som et Sømærke, *efter* hvilket der styres, vel at mærke, saaledes, at den Styrende forstaaer, at han just skal *holde sig paa en vis* Avstand derfra.» Denna skrift definierar författarskapets gräns.[1] Härtill komma under de följande åren *Til Selvprøvelse* (1851), *Dømmer selv*, (1851—1852, utgiven först långt efter Kierkegaards död, år 1876) och slutligen *Øieblikket* (1855), alla under Kierkegaards eget namn, samt härtill sig slutande småskrifter och Kierkegaards tidningsartiklar från olika tider.

Ett huvudintresse för Kierkegaard i »En første og sidste Forklaring» i Afsl. Efterskrift så väl som i Synspunktet och i skriften Om min Forfatter-Virksomhed är att förklara anledningen till den *pseudonymitet*, under vilken den större delen av hans litterära produktion utgivits, och att giva svar på frågan, i vilket förhållande Kierkegaard personligen ställer sig till de olika åskådningar, som av de pseudonyma skrifternas diktade författareindividualiteter gjorts gällande.[2]

Pseudonymiteten eller polyonymiteten beror ingalunda, hävdar Kierkegaard här, på någon rent tillfällig nyck hos författaren själv, utan den äger tvärtom en väsentlig grund i själva produktionens egenart. Denna pseudonymitet är helt enkelt nödvändig för replikens skull, för den psykologiska sannings skull, som Kierkegaards hela litterära produktion obevekligt måste genomföra. De diktade, psykologiskt varierade, varandra motsatta individualiteter, som möta i Kierkegaards författarskap kräva, för att kunna framträda envar i sin egenart, en i alla riktningar absolut oinskränkt hänsynslöshet, som blott ideellt begränsas av den konsekvens, som ligger i individualitetens eget väsen, och vilken ingen verklig person i sin sedliga begränsning kan vilja tillåta sig. Det skrivna är icke Kierkegaards eget i annan mening än den, att han lagt i den själv producerande dikteriskt-verkliga individualitetens mun dennes livsåskådning. I förhållande till pseudonymerna är Kierkegaard blott en tredjeman, en sufflör, som dikteriskt har skapat författare, vilkas framställning är deras egen skapelse, ja, vilkas namn äro detsamma. Kierkegaard har om dem ingen annan mening än i egenskap av läsare, han har icke ens det mest avlägsna privata förhållande till dessa sina pseudonymer.

---

[1] S. V. XIII, s. 494, not.

[2] Den fulla innebörden i Kierkegaards användande av pseudonymerna kan förstås först i samband med klarläggandet av den för Kierkegaard egendomliga indirekta framställningsformen. — Se Kap. IV.

Ett enda ord av Kierkegaard personligen under eget namn skulle vara tillräckligt att väsentligen tillintetgöra pseudonymerna. Lika litet som Kierkegaard själv i Enten-Eller är föröraren eller assessorn, lika litet är han ett med utgivaren Victor Eremita. Denne är ju en dikteriskt-verklig subjektiv tänkare, och såsom sådan finner man honom på nytt i »In vino veritas». Kierkegaard är i Frygt og Bæven lika litet Johannes de silentio, som han är den trons riddare, denne framställer, och han är åter lika litet författaren till förordet i boken, vilket är en dikteriskt-verklig subjektiv tänkares egen replik. I lidandeshistorien »Skyldig? — Icke-Skyldig?» är han lika litet experimentets Quidam som han är experimentatorn, vilken är en dikteriskt-verklig subjektiv tänkare, och den experimenterande är hans dikteriska skapelse, genomförd i psykologisk konsekvens. Själv är Kierkegaard sålunda det likgiltiga; det är likgiltigt vad och huru han själv är. Kierkegaard kräver därför full respekt för de olika pseudonymernas namn och undanbeder sig bestämt att personligen bliva förblandad med någon av dessa eller med de åskådningar, som av dessa framföras.[1] Blott i oegentlig mening är Kierkegaard sålunda de pseudonyma verkens författare, varemot han i egentlig och direkt mening är författaren av t. ex. de uppbyggliga talen och av varje ord i dessa. Den diktade pseudonymen har sin bestämda livsåskådning, och den replik, som i denna mening möjligen kunnat vara betydelsefull, kvick och väckande, skulle i en bestämd, faktisk enskild människas mun förefalla besynnerlig, löjlig och motbjudande.

Om någon i missförstående närgångenhet mot Kierkegaards faktiska personlighet förvanskar intrycket av de pseudonyma skrifterna genom att falskt draga in i detta författarskap Kierkegaards egen personlighet i stället för att blott räkna med en dikteriskt-verklig författare, så fritager sig i varje fall Kierkegaard själv från ansvaret för ett dylikt missförstånd. För att hålla sitt personliga förhållande till pseudonymerna rent vet sig Kierkegaard ända från författarverksamhetens början samvetsgrant ha gjort allt, som stått i hans makt att göra.

Såsom ett åskådligt exempel på huru himmelsvitt Kierkegaard personligen är skild från de åskådningar, hans pseudonymer förkunnat, anför Kierkegaard, att författaren till Enten-Eller regelbundet och med en klosteraktig noggrannhet tillbragt var dag en bestämd tid med läsandet för sin egen skull, av uppbyggliga skrifter, och att han

[1] S. V. VII, s. 545 ff. Jfr Pap. VII: 1, B. 75, s. 270. Man kan härmed sammanställa den protest, som Kierkegaard uttalar mot sin broder, emedan denne gjort sig skyldig till en dylik förväxling. E.P. 1849, s. 616 f.

i fruktan och bävan besinnat sitt ansvar med att utgiva detta verk, enkannerligen med tanke på »Forførerens Dagbog».[1]

I dagböckerna från olika år hävdar Kirkegaard i överensstämmelse härmed, att han alltid står i ett rent dikteriskt förhållande til sina pseudonyma skrifter. Pseudonymiteten betyder för honom alltid ett skilsmässobrev mellan författaren och hans verk.[2]

Dessa olika uttalanden bestyrka med all önskvärd tydlighet, att Kierkegaard gör anspråk på sin egen fulla oavhängighet och oinskränkta självständighet i förhållande till pseudonymerna och de genom dessa framförda åskådningarna. Denna Kierkegaards fordran har emellertid från olika håll blivit bestridd och har mer eller mindre avgjort blivit betraktad blott såsom ett slags mystifikation eller såsom utslag av en verklighetsfrämmande konstruktion.

I fråga om den äldre litteraturen om Kierkegaard kunna i detta avseende mot varandra ställas å ena sidan H. L. MARTENSEN, å andra sidan R. NIELSEN och FR. PETERSEN. Martensen förebrår Nielsen, att han i sin mot Martensen riktade polemiska skrift: *Mag. S. Kierkegaards »Johannes Climacus»* (den pseudonyme förf. till Afsl. Efterskrift) *och Dr. H. Martensens »Christelige Dogmatik»* icke har skilt mellan pseudonymen Climacus' åskådning och Kierkegaards egna idéer.[3]

Fr. Petersen åter utgår i hela sin kritik av Kierkegaards kristendomsuppfattning genomgående från ett identifierande av Kierkegaard med hans pseudonymer.[4]

G. BRANDES karaktäriserar Kierkegaards många olika pseudonymer helt enkelt såsom en författarens dikteriska självförvandling.[5] Dessa pseudonyma skrifter skola alla förstås såsom utstrålningar från en och samma personliga mittpunkt.[6] Kierkegaard har i dessa reinkarnerat sin egen individualitet. Vilka de säregna orsakerna till detta förfarande än kunna vara, så är enligt Brandes hela denna företeelse i varje fall mycket besläktad med den tyska romantikens specifika litterära form. För att icke giva sitt hjärta till pris åt det stora publikum, och isynnerhet för att icke vara tvingad att tala i eget namn med det personliga ansvar, detta medför, ställer Kierkegaard så många författare som möjligt mellan publiken och sig själv. I hela detta tillvägagångssätt finner Brandes en förkonstling. Naturligtvis kan Kierke-

[1] S.V. XIII, s. 526.
[2] Pap. V. A, 34. Pap. VI B. 184, s. 255. E. P. 1851—53, s. 360.
[3] H. L. Martensen, Min Levnad s. 236.
[4] Dr. S. Kierkegaards Christendoms-Forkyndelse.
[5] S. Kierkegaard s. 100 f. [6] a. a. s. 60.

gaard icke vilja bära ansvaret för vad hans diktade personligheter, t. ex. föröraren och assessorn, säga. Men å andra sidan är det ren inbillning, att Kierkegaard verkligen skulle ha förmått frambringa sina författare i andra hand, så att han t. ex. icke blott diktat hjälten i förlovningshistorien i Stadier paa Livets Vei, utan också diktat honom just så, som Frater Taciturnus måste dikta honom. I ett dylikt påstående ser Brandes rent spegelfäkteri. Flera av Kierkegaards yttre författare-pseudonymer, t. ex. Constantin Constantius och Frater Taciturnus, kunna knappast skiljas från varandra, och man märker icke på den inre pseudonymen, att han är diktad av just denne yttre pseudonym. Tredje delen av Stadierne var, framhåller Brandes, enligt Kierkegaard själv ursprungligen avsedd för Enten-Eller. När det i Avsl. Efterskrift säges, att knappast ens den mest uppmärksamme läsare i Stadierne skall finna ett enda uttryck, en enda vändning i tanken eller i språket, som upprepar framställningen i Enten-Eller[1], så röja dessa ord en stor självförblindelse. Bägge verken uppenbara på varje rad, att de förskriva sig från en och samme författare, och samma tankar förekomma ofta nästan med samma ord. Allt tal om Kierkegaards personliga självständighet i förhållande till sina pseudonymer blir enligt denna Brandes' uppfattning en ren konstruktion, vars verklighetstrohet alltigenom måste bestridas.[2]

Nära denna Brandes' uppfattning står H. Höffding i sin framställning av Sören Kierkegaard såsom filosof. Utan att ens egentligen diskutera frågan behandlar Höffding de pseudonyma skrifternas åskådningar — med vissa självfallna inskränkningar — såsom trogna uttryck för Kierkegaards personliga ståndpunkt. På samma sätt förfara V. Deleuran, Ph. Münch och W. Bauer i sina avhandlingar om Sören Kierkegaard.[3]

Mot denna Höffdings uraktlåtenhet att respektera Kierkegaards fordran att hållas helt utanför pseudonymerna polemiserar W. Leendertz i sin avhandling över Kierkegaard. Leendertz å sin sida visar en synnerligen pietetsfull åtlydnad av Kierkegaards fordran i detta hänseende. Denna pietet äger sitt formella uttryck däri, att Leendertz — i enlighet med Kierkegaards eget anspråk[4] — alltid citerar de pseudonyma skrifterna icke under Kierkegaards eget, utan under de olika pseudonymernas namn, och framställningen av de pseudonyma

[1] Jfr S.V. VII, s. 245.

[2] G. Brandes, S. Kierkegaard s. 60, 100 f. Jfr G. Brandes, Saml. Skrifter, IV, s. 331 ff.

[3] V. Deleuran. S.Kierkegaard. P. Münch: Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie S. Kierkegaards, W. Bauer: Die Ethik S. Kierkegaards.

[4] Jfr S.V. VII s. 546.

skrifternas innehåll beledsagas av ett framhävande av denna Kierkegaards personliga självständighet i förhållande till pseudonymerna.[1]

Även A. B. Drachmann erkänner, låt vara med vissa inskränkningar, berättigandet av denna Kierkegaards påstådda oavhängighet i förhållande till pseudonymerna. Han ser i det av Kierkegaard hävdade förhållandet vid sidan av en viss affektion ett verkligt och betydelsefullt sanningsmoment, ett uttryck för detta, att Kierkegaard verkligen har lyckats hålla sitt personliga religiösa förhållande utanför hela sin stora pseudonyma produktion. Vad Kierkegaard själv i sista instans har känt och trott, det erfara vi aldrig direkt ur dessa hans skrifter. Bakom pseudonymerna sitter Kierkegaard själv med ett supplement, som pseudonymerna icke torde känna. Å andra sidan ha hans pseudonymer ingen full dikterisk individualitet; det är Kierkegaard själv, som talar genom dem, helt annorlunda direkt än en verklig diktare talar genom sina personer.[2] — Samma ståndpunkt företräder i huvudsak Hans Reuter i sin avhandling över *S. Kierkegaards Religions-Philosophische Gedanken.* Med absolut säkerhet, kan man aldrig påstå, framhåller han, att den eller den bestämda i Kierkegaards pseudonyma produktion uttalade tanken verkligen har varit uttryck för Kierkegaards personliga ståndpunkt. Men såvida den ena pseudonymen vederlägger eller kompletterar den andra, kan man med större eller mindre visshet sluta sig till Kierkegaards egna tankar. Den totalförutsättningen är emellertid alltigenom berättigad, att Kierkegaard i alla sina pseudonyma estetiska skrifter uttrycker sig så, som han, om han stått utanför den religiösa sfären, på motsvarande ståndpunkt själv skulle ha tänkt.[3]

När Kierkegaard själv i Synspunktet bl. a. betraktar hela utvecklingen inom författarskapet såsom reflekterande hans egen personlighets utveckling och fostran[4], så ligger ju häri inneslutet, att den pseudonyma litteraturen och dess utveckling å ena sidan och Kierkegaards personlighetsutveckling å andra sidan icke få betraktas såsom tvänne varandra helt ovidkommande och av varandra oavhängiga utvecklingsprocesser. Kierkegaard erkänner i och med denna synpunkt på sin författarverksamhet, att även i den pseudonyma estetiska produktionen ingår ett icke betydelselöst rent personligt inslag. På

[1] W. Leendertz, S. Kierkegaard, s. 128, 130 f., 159. Jfr C. Schrempf, S. Kierkegaard und sein neuester Beurteile etc. s. 7 f. och C. Schrempf. S. Kierkegaard, Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 1898, s. 182, 185 f., 218, 228.

[2] A. B. Drachman. Udvalgte Avhandl., s. 125, 197.

[3] Hans Reuter, a. a. s. 77.

[4] S.V. XIII, s. 500, 562. Jfr E.P. 1848, s. 177 f. 188, 373. E.P. 1849, s. 481, 606, E.P. 1850, s. 278, 393.

frågan om förhållandet mellan Kierkegaards personlighet och pseudonymernas dikteriska individualiteter kan i verkligheten icke givas något allmänt enhetligt svar. Visserligen kan såsom en allmän sats göras gällande, att esteticismen, sådan den pseudonymt företrädes, i det hela står längst borta från Kierkegaards personliga ståndpunkt, och att närmare Kierkegaard befinna sig etikern och den rent religiösa individualiteten.[1] Alltid måste emellertid vid en framställning av Kierkegaards åskådning hållas klart i sikte, att en åskådning, lagd i en pseudonyms mun och av en pseudonym uttalad, överhuvud aldrig får utan vidare betraktas såsom uttryck för Kierkegaards rent personliga åskådning. En särskild undersökning av Kierkegaards personliga förhållande till de pseudonyma framställningarna måste på varje mera betydelsefull punkt vidtagas. Kierkegaards egna uttalanden rörande detta sitt förhållande kunna icke hävdas såsom obetingat avgörande. Möjligheten förefinns, att även bakom dessa direkta uttalanden den verklige Kierkegaard sitter med — ett supplement, som kan säga något helt annat. Och att Kierkegaards privata dagboksanteckningar stämma samman med dessa för offentligheten avsedda uttalanden kan lika litet i och för sig anses utan vidare avgörande.

Frågan huruvida Kierkegaards *privata dagböcker* överhuvud äga betydelse såsom källor vid framställningen av Kierkegaards åskådningsutveckling må i detta sammanhang beröras.

Vid sidan av Kierkegaards utgivna litterära produktion föreligger ett utomordentligt rikt material av självbiografiska anteckningar, reflexioner och utkast till brev och skrifter i Kierkegaards dagböcker, så tidigt som från år 1831 och fram till Kierkegaards död.

Ett studium av Kierkegaards utgivna skrifter i jämförelse med innehållet i dessa privata papper visar, att i Kierkegaards författarskap, icke minst just i den pseudonyma produktionen, ett rent personligt element ingår, vilket först utifrån dessa enskilda anteckningar erhåller sin rätta belysning. Olika uttalanden, som från början alldeles utan publicistisk avsikt synas ha nedkastats i dagboken, ha sedan mer eller mindre direkt överflyttats till Kierkegaards skrifter. Det är obestridligen så, som G. Brandes med olika exempel åskådliggjort, att Kierkegaards skrifter på många punkter äro rentav oförståeliga utan de vinkar, som i dessa dagböcker givas.[2]

Å andra sidan måste från början framhållas, att Kierkegaards dagböcker — trots deras personliga tonfall och skenbara öppenhet och trots deras nästan oavlåtliga kretsande omkring Kierkegaards

[1] Jfr H. Reuter a. a. s. 77 not 2.

[2] S. Kierkegaard s. 100, 127 ff. Jfr W. Leendertz, a. a. s. 255.

personliga inre utveckling — likväl alltigenom måste behandlas med stor försiktighet och under noggrann kritisk sovring.[1] Dessa anteckningar gifva nämligen ingalunda på varje punkt uttryck åt Kierkegaards rent personliga uppfattning, om än själva uttryckssättet pekar i denna riktning. De kunna lika ofta vara antingen blott dikteriska uttryck för rent tillfälliga stämningar och infall, som stå i mycket avlägset förhållande till Kierkegaards verkliga åskådning, eller ock utgöra avsiktliga idéexperiment, som delvis redan från början varit avsedda såsom utkast till blivande offentlig produktion.

Om den dubbelkaraktär, som dagböckerna härigenom erhålla, har Kierkegaard t. o. m. själv varit fullt medveten. Ett uttryck för detta Kierkegaards medvetande om dagböckernas halvlitterära karaktär är redan, att Kierkegaard själv har tänkt sig ett publicerande efter sin död av i varje fall vissa delar av dessa sina dagböcker; han föreslår t. o. m. den titel, under vilken de skola samlas: »Dommerens Bog».[2] Och när Kierkegaard uttalar förvissningen, att i hans dagböcker nedkastade enstaka uttalanden skola för framtiden komma att bliva av stor betydelse, är det tydligt, att hans tankar gå i samma riktning.[3] År 1837 talar Kierkegaard om sin tidigare obenägenhet att göra enskilda anteckningar och anger grunden härtill vara den, att han vid varje enskilt fall tänkt sig möjligheten av ett framtida publicerande.[4] Ett uttalande från Kierkegaards senaste år — i dagboken 1853 — är synnerligen belysande för dagböckernas egendomliga karaktär i allmänhet, om det än närmast syftar på anteckningar från några bestämda år. Kierkegaard framhåller här: »I hvad der er optegnet om mig selv i Journalerne fra 48 og 49 er vistnok ofte løbet et Produktivt med ind. Det er ikke saa let, naar man i den Grad er digterisk-produktiv som jeg, saa at holde Sligt borte. Det fremkommer strax, naar jeg faaer Pennen i Haanden. Thi forunderligt nok, i mit eget Indre er jeg ganske anderledes kort og klar over mig selv. Men saasnart jeg vil optegne det, bliver det strax Produktivitet. Saaledes er det ogsaa forunderligt nok, at religieuse Indtryk, Tanker, Udtryk som jeg selv bruger dem har jeg ikke Lyst at optegne, dertil ere de mig ligesom for vigtige. Af saadanne har jeg nogle faae — men jeg har produceret Masser. Og først naar et saadant Ord er ligesom forbrugt, saa kan det falde mig ind at optegne det eller lade det løbe med i Produktivitet.»[5]

[1] Jfr A. Bärthold, S. Kierkegaards Persönlichkeit etc. s. VII f.

[2] E.P. 1849, s. 134. [3] E.P. 1849, s. 156. Jfr E.P. 1848, s. XII.

[4] Pap. II, A. 118, s. 69 f.

[5] E.P. 1851—53, s. 321 (1853). Jfr E.P. 1849, s. 290. Kierkegaard var alltså redan detta år medveten om att hans samtidiga anteckningar ej i allt voro fullt verklighetstrogna.

Kierkegaards sats, att man skall umgås med sig själv såsom med en misstänkt person, äger sin åskådliggörande illustration i det sätt, varpå Kierkegaard umgicks med sig själv — i dagboken. Ett yttrande från år 1849 är synnerligen belysande i detta avseende och bestyrker uttryckligen, att man i dagböckernas uttalanden ingalunda utan vidare får tro sig äga Kierkegaards egen innersta åskådning avspeglad: »Saa meget har jeg nu i Journalen — — — optegnet; men paa et løst Stykke Papir er der fulgt med, hvad jeg ikke har villet indføre i Journalen, Det, som jeg dog egentlig ansaae för det meest Afgiørende og som ogsaae er blandt det tidligeste; og det just er Det, hvorved jeg nu ender.»[1] Även i förhållande till sina dagböcker tillämpar Kierkegaard den diskretionens lag, som bjuder en författare att ifråga om egna upplevelser aldrig uttala själva verkligheten utan vidare utan att behålla verkligheten för sig själv och i produktionen låta den bryta sig på olika sätt och blott så beslöjad träda fram.[2]

Tanken på en publicistisk möjlighet, ett ofrånkomligt dikteriskt tvång samt — först och sist — Kierkegaards isolerade personlighets tungsinniga reflexion och fantasi i en inre slutenhet, som var honom själv omöjlig att genombryta — allt detta har samverkat till att förläna åt Kierkegaards alla dagböcker en egendomlig prägel av »Dichtung und Wahrheit». Från denna synpunkt har läsaren att utgå. Kierkegaards egna uttalanden, sådana som de ovan anförda, påbjuda ju själva med all önskvärd tydlighet försiktighet vid användandet av dagböckerna såsom källor för framställandet av Kierkegaards personliga utveckling och åskådning.

Med detta bestämda förbehåll kvarstår icke desto mindre, att Kierkegaards dagboksanteckningar och privata papper äga ett oskattbart värde, när det gäller att söka förstå såväl Kierkegaards personliga liv och utveckling som hans litterära produktion och hela hans åskådning.

Kierkegaards »Papirer» utgöra i själva verket en fortlöpande utomordentligt betydelsefull kommentar till Kierkegaards hela författarskap.[3]

Det skulle sålunda vara en oförsvarlig uraktlåtenhet att i den följande framställningen icke beständigt taga hänsyn till denna källa, som föreligger i Kierkegaards dagböcker.[4]

---

[1] E.P. 1849 s. 236. [2] Pap. IV. A. 161.

[3] Detta gäller framförallt så långt de föreligga i den under utgivning varande kritiska editionen. S. Kierkegaards Papirer, utgivna av P. A. Heiberg och V. Kuhr, 1. bandet år 1909. Jfr A. B. Drachmann a. a. s. 154—199.

[4] Jfr W. Leendertz a. a. s. 255. H. Reuter a. a. s. 4.

Kap. II.

Kierkegaards förhållande till de andliga tidsströmningarna, samtiden och kyrkan.

1. Kierkegaards förhållande till romantiken.

Samtidens andliga strömningar utgöra den bakgrund, mot vilken Kierkegaards hela åskådning måste betraktas. Kierkegaards etiska åskådning är icke framvuxen ur verklighetsfrämmande tankekonstruktioner. Lika isolerad som Kierkegaard personligen stod i förhållande till hela sin samtids människor, lika beroende i positiv och negativ mening visar sig hans åskådning vara av tidens andliga strömningar. Icke utan rätt har Kierkegaards natur med tanke på detta förhållande liknats vid en utomordentligt känslig tidens barometer.[1]

Kierkegaard har själv i sin avhandling *Om Begrebet Ironi* framhållit nödvändigheten av att den enskilde andligen helt och fullt lever med i sin tid. Framför allt hävdas detta här med hänsyn till diktaren. Diktaren lever poetiskt icke därigenom, att han håller sig fritt och obundet svävande över verkligheten; han måste tvärtom själv vara orienterad och säkert inordnad i den tid, i vilken han lever; först härigenom kan han bli positivt fri i den verklighet, han tillhör.[2] Den sats, som Kierkegaard här uttalar, får på visst sätt sin bästa belysning genom Kierkegaards eget förhållande till sin samtids andliga liv. Det är framför allt tvänne andliga tidsströmningar, som under Kierkegaards utvecklingsår så mäktigt trängt sig in på honom, att Kierkegaards liv och hela åskådning just genom förhållandet till desamma i väsentlig grad erhållit sin egenartade prägel.

Dessa andliga tidsströmningar äro *romantiken och den hegelska spekulationen.*

Men Kierkegaard står, såsom det skall visa sig, i ett avgjort

[1] Th. Jacobsen, Gennem Modsættninger, s. 162. [2] S.V. XIII, s. 389.

dubbelförhållande till båda dera dessa strömningar i samtidens andliga liv. Djupt påverkad och omsluten av dessa, står han på samma gång till dem i en inre motsättning, vilken så småningom klarnar och alltmera stegras till en lidelsefullt skarp polemik. Kierkegaards förhållande till såväl romantiken som till den hegelska spekulationen skall sålunda visa sig vara — i äkta kierkegaardsk mening — alltigenom dialektiskt. Utgöra romantiken och »Systemet», såsom Kierkegaard benämner den hegelska spekulationen, de samtida andeströmningar, vilka utövat det djupaste inflytande på hans eget tänkandes utveckling, så är det just i dessa makter, som Kierkegaard alltmera upptäcker den fiende, som han känner sig kallad att sätta in allt på att besegra. Den ytterliga tillspetsning, Kierkegaard givit sitt polemiska tänkande i denna riktning och den lidelsefulla kraft, med vilken han genomfört denna sin kamp, kan fullt förstås, endast om man besinnar, att de tidsströmningar, vilka Kierkegaard nu vill bekämpa, äro makter, vilka brottats inom hans egen själ. Kampen att befria samtiden från romantikens och spekulationens förflyktigande av livsproblemen och de personliga livsuppgifterna är innerst en befrielsekamp, som Kierkegaard dessförinnan segerrikt genomkämpat just för sin egen personlighet.

Kierkegaards förhållande till *romantiken* skall här först belysas.

Det är i själva verket en bestämd sida av Kierkegaards natur, som från början förutbestämmer honom att starkt beröras och påverkas av romantiken, när han personligen kommer att möta denna kulturströmning, vilken ju först i Tyskland vid 1800-talets början frambrutit såsom en reaktion mot upplysningstidens hela känslotorrhet och stränga förståndsmässighet.

Kierkegaard har uttalat den tanken, att det unga människolivet har att genomlöpa såväl sin riddartid som sin skolastik, och att dessa två riktningar skola i individen förenas med varandra.[1] Hos den unge Kierkegaard själv ha dessa, i skolastikens och riddartidens begrepp åskådliggjorda olika själsliga moment, varit förenade i en rastlöst arbetande reflexion å ena sidan och i en nästan gränslös fantasirikedom å den andra sidan. I denna senare dikteriska sida av Kierkegaards väsen ligger själva den omedelbara anknytningen till romantiken, och denna anknytning har i sin tur förstärkts genom den motsatta väsenssidan, genom den unge Kierkegaards nedärvda tungsinniga benägenhet för ett liv i tankemöjligheter och i inåtvänd aldrig vilande självreflexion[2] och genom den utpräglade dialektiska böjelsen

[1] Pap. I, A 226. Pap. II, A. 218. [2] Jfr H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 41 ff.

att tänka ut en tanke ända till det antirationella och paradoxala. Han ser i paradoxen det intellektuella livets egentliga patos, medan å andra sidan paradoxen ännu bestämmes blott såsom ofullgångna grandiosa tankar.[1] Genom denna sin egendomligt sammansatta natur har Kierkegaard redan från början romantiken såsom en levande möjlighet inom sitt eget bröst, han föds in i sådana starka motsatser, inom vilka romantiken älskar att röra sig.[2]

I vilken hög grad intresset för själva det romantiska i verkligheten också fängslat den unge Kierkegaard framgår klart av olika strödda anteckningar från ungdomsåren.

Karaktäristiskt är i detta avseende redan det »Forehavende», vilket i så hög grad upptog Kierkegaards intresse under åren 1835—1836.[3] Kierkegaard har vid denna tid sannolikt varit sysselsatt med att samla bidrag till en karaktäristik över medeltidens tidsanda, avspeglad i dess idérepresentanter: Don Juan, Faust och den evige juden, ett ämne, i vilket betecknande nog just romantikens diktare funnit särskilt behag.[4]

Kierkegaard antyder emellertid själv år 1835, att han i dessa idérepresentanter ser på samma gång en annan och djupare, religionsfilosofisk innebörd. De representera i sina dikteriska individualiteter själva människolivet utanför religionen och detta i en trefaldig riktning: Don Juan uttrycker den personifierade sinnligheten, Faust det personifierade tvivlet, den vandrande juden förkroppsligar människolivets förtvivlan.[5]

Den djupast liggande förklaringen till Kierkegaards intresse för dessa idépersonifikationer är likväl icke av allmänt religionsfilosofisk karaktär. Den förklarande orsaken är i sista hand av rent personlig art. Belysande härför är ett yttrande från år 1836: »Jeg meddelte Dig forleden en Idee til en Faust, nu føler jeg først, at *det var mig selv*, jeg beskrev».[6] Faust speglar hans eget väsen. Kierkegaard är under dessa år själv djupt medveten om att hela hans inre liv saknar enhet, att det var splittrat i olika, varandra bekämpande riktningar.

När Kierkegaard karaktäriserar sitt eget jag därmed, att »paa mig

---

[1] Pap. II, A 755, s. 257 f. Jfr G. BRANDES, S. Kierkegaard s. 113 ff.

[2] G. NIEDERMEYER, S. Kiergegaards phil. Werdegang, s. 32 f.

[3] Pap. I., C, 83, s. 236.

[4] Pap. I, s. XV f. S.V. XIII, s. 349. Jfr V. AMMUNDSEN: S. Kierkegaards Ungdom, s. 124. A. B. DRACHMANN, a. a. s. 187, G. NIEDERMEYER, a. a. s. 60, H. REUTER, a. a. s. 16.

[5] Pap. I, A. 72, s. 47. A. 150. Pap. II, A. 50. Jfr V. AMMUNDSEN, a. a. s. 111, 124 f. [6] Pap. I, A. 333, s. 147 f.

er Alt »flyvende», — mit hele Liv er en Interjektion, og slet ikke har noget Nagelfast»[1], så visar en dylik självkaraktäristik huru djupt Kierkegaard själv vid denna tid är inne i det romantiska. Ty själva kännemärket på det romantiska finner Kierkegaard just däri, att det icke låter gripa sig såsom något fast och bestämt utan tvärtom »flyder over alle Grændser».[2]

Den romantiska strömning, som möter Kierkegaard, och som härvid från början starkt fångar hans intresse, är den tyska romantiken, sådan den i sina första glansdagar framträtt. Medan hela England och Frankrike för Kierkegaard voro, för att anföra Brandes' ord, »två stora slutna böcker»[3], hade den unge Kierkegaard i stället med en desto djupare intensitet fördjupat sig i Tysklands andeliv, enkannerligen i dess rika romantiska litteratur.[4] Det är ett naturligt uttryck för denna förkärlek, när Kierkegaard anlägger sin doktorsavhandling *Om Begrebet Ironi med stadig Hensyn till Socrates* så, att han därvid även får tillfälle att ytterligare inträngа i och klargöra sin egen ställning till den tyska romantiken. Denna avhandlings förnämsta intresse ligger kanske just däri, att den ger ett så rikt bidrag till förståelsen av Kierkegaards personliga förhållande icke blott till Sokrates utan, vilket på denna punkt skall framhållas, ock av hans förhållande till romantiken.

Fichte, Fr. Schlegel, Tieck och Solger äro de romantikens representanter, vilka för Kierkegaard här återspegla hela denna tidsströmnings proteusartade väsen.

Avhandlingen Om Begreppet Ironi visar, att Kierkegaard på väsentliga punkter nu står kritiskt avvisande gentemot romantiken. Detta gäller i främsta rummet romantiken, för så vitt den framträder såsom en oändligt negativ, alla positiva bestämningar upplösande ironi, vilken vill hålla sig obundet svävande över själva verkligheten.[5]

För romantiken är subjektiviteten, jaget, den makt, som suveränt behandlar hela verkligheten efter sitt godtycke. I ironin vet sig romantikern besitta den absolut lösande och bindande makt, vilken hela tillvaron och verkligheten är underlagd.[6] Detta ironins förhål-

[1] Pap. II, A. 222. Pap. II, A. 382 [2] Pap. I, A. 306. Pap. II, A. 130.

[3] S. Kierkegaard, s. 216. När Shakespeare härvid utgör ett undantag, beror detta enligt Brandes just på romantikens ivriga framhävande av Shakespeare a. a. s. 216.

[4] En talande illustration till Kierkegaards förkärlek för denna litteratur är det förhållandet, att medan Kierkegaards efterlämnade boksamling upptog omkr. 100 band dansk litteratur, innehöll den ej mindre än 250 band tysk, främst från Goethes och romantiken stid. C. Koch, S. Kierkegaard og E. Boesen, s. 72.

[5] S.V. XIII, s. 345. [6] a. a. s. 348.

lande till verkligheten visar sig i dess uppfattning av och ställning till *historien*. Försåvitt den antar en historia, måste denna vara så beskaffad, att subjektet kan äga sin obundna frihet i förhållande till densamma. Den förvandlar historien därför helst till myt, dikt, sång och saga. Och det är i överensstämmelse därmed de mera avlägsna tidsperioderna, som vinna dess välbehag, främst Grekland och Medeltiden, men icke i deras karaktär av världshistoriska tidsepoker utan därför — att det så har behagat ironin![1]

På samma sätt som i fråga om den bakomliggande historien behandlar romantikens ironi även *den närvarande verkligheten*. Ironin förvandlar denna verklighet, i vilken individen själv befinner sig, till möjlighet, längtan och dröm; allt går ut på att bevara i ironin sin dikteriska frihet.[2] Ironikerns själ är alltid på vandring och genomlöper en mångfald bestämningar, men alltid blott på ett dikteriskt sätt i möjlighetens form, och det hela löper därför ut i ett intet. Den sorglöst drömmande dagdrivaren är i den romantiska skolan alltid den mest poetiska individualiteten.[3]

Den romantiske ironikerns språng utöver den givna verkligheten, vilket för honom själv är livets kvintessens, betyder enligt Kierkegaard i själva verket ett språng ut i det tomma intet. I romantikens förhållande till verkligheten uppenbarar sig alltså själva dess inre bankrutt. Och en personifikation av denna romantikens bankrutt ser Kierkegaard här i Fr. Schlegel's roman *Lucinde*, vilken blivit det unga Tysklands evangelium, »Systemet for des Rehabilitation des Fleisches».[4] Romantikerns svävande över verkligheten i godtycklig frihet avslöjar sig här såsom ett liv, vilket alltmera nedsjunker i ett hållningslöst njutningsliv i inre tomhet och förtvivlan.[5]

I Lucinde ser Kierkegaard så den romantiska livsåskådningen avkläda sig hela sitt magiska skimmer och därunder blotta ett liv,

[1] a. a. s. 349. [2] a. a. s. 354.

[3] a. a. s. 373, 356. Brandes, som ur en viss synpunkt bestrider riktigheten av Kierkegaards konturteckning av romantiken, betonar likväl starkt i överensstämmelse med Kierkegaard drömmen såsom ideal för dess poesi, en fantasins förgudning jämte en suveränt godtycklig självhävdelse såsom dess kännemärke. Saml. Skr. IV, s. 210, 221, 231, 233.

[4] a. a. s. 357.

[5] Brandes ger en skarp kritik av detta Kierkegaards bedömande av Lucindes innehåll och syfte, det skall röja en oförstående blindhet, som blott är möjlig tack vare rättrogenhetens skygglappar. Saml. Skr. IV s. 256 f. — Denna kritik motsäges emellertid av Brandes' egna yttranden i annat sammanhang. Han karaktäriserar romanen t. o. m. med nästan samma ord som Kierkegaards ovan anförda. »Den sanselige Lucinde med dens Forgudelse af Kødet.» — a. a. s. 233, 257 ff.

som, om det i sin yttersta konsekvens utföres, hamnar i en bottenlös förtvivlan.

Ju mera avgjort Kierkegaard tager sikte på romantiken, i denna riktning utförd i det personliga livet såsom en praktisk livsåskådning, och ju djupare han samtidigt själv fattar »den idé, för vilken han vill leva och dö»[1], desto mera blir det denna romantikens personlighetsupplösande esteticism, vars övermakt i samtiden Kierkegaard strävar att bryta. Och han träder i denna sin kamp för personlighetslivet i en allt bestämdare polemisk motsättning även till romantiken i dess helhet.

Men romantiken framträdde ju icke blott såsom en praktisk livsåskådning och såsom en litterär kulturströmning, som hävdar känslans och fantasins rätt; den framträder jämsides härmed även i en mera *filosofisk* form. Det är Fichtes filosofi, som här utgör en av de huvudkrafter, vilka fört fram romantiken, framför allt hans lära om Jaget såsom på en gång producerande och producerat. Fichtes lära om det världssättande, världsskapande Jaget stod i häftig strid med det sunda människoförståndet, som upplysningstiden hade gjort till norm.[2]

Men just detta, anmärker Brandes, var i romantikernas ögon en huvudförtjänst. Fichtes vetenskapslära var vetenskaplig paradoxi, men paradoxen var för romantikerna tankelivets blomma.[3] Men Fichte står likväl ännu den kritiska filosofin nära. Såsom romantikens själva klassiske filosof är SCHELLING att betrakta.[4]

Belysande för Kierkegaards förhållande till denna mera rent filosofiska sida av romantiken äro några uttalanden från år 1841, då Kierkegaard befinner sig i Berlin, sysselsatt med arbetet på Enten-Eller, — i vilken skrift hans första stora angrepp på romantiken skulle komma att göras — och samtidigt begagnande sig av Schellings filosofiska föreläsningar.

Kierkegaard står inför Schelling här på visst sätt vid en skiljoväg, ehuru valet i en annan mening längesedan redan är avgjort. Den schellingska filosofin, i den face, i vilken Kierkegaard här möter den, blir proberstenen för hela romantikens filosofi.[5] Det var tydligen med stora förväntningar som Kierkegaard kom för att höra Schellings föreläsningar över »Uppenbarelsens filosofi».[6] Till en början väckte

[1] Pap. I, A. 75, s. 53 ff. [2] Jfr S.V. XIII, s. 344 ff.

[3] Saml. Skr. IV, s. 229 ff. Jfr G. NIEDERMEYER, a. a. s. 25, 49. E. LEHMANN, Romantik og Kristendom, s. 40.

[4] Jfr H. HÖFFDING, Udvalgte Skrifter II, s. 154 ff.

[5] Jfr N. TEISEN, Om S. Kierkegaards Betydning som kristelig Tænker, s. 29. [6] Pap. III, C. 27.

de också hans livliga tillfredsställelse; alldeles särskilt gällde denna till fredsställelsens glädje Schellings tal om »*verklighet*» vid behandlingen av filosofins förhållande till verkligheten.[1] Men fortsättningen av dessa föreläsningar gav i stället en desto djupare besvikelse. Schellings löftesrika ansatser fullföljdes icke på ett sätt, som kunde tillfredsställa Kierkegaards tänkande. Schelling kunde icke skänka någon som helst klarhet över det för Kierkegaard så livsviktiga problemet: filosofi och verklighet. Kierkegaard skrev efter någon tid i ett brev till sin broder P. Chr. Kierkegaard ett ord, i vilket hela den missräkning han erfarit tagit sig ett samlat uttryck: »Schelling vrøvler ganske forskrækkeligt.»[2]

Liksom det var romantikens flykt undan verkligheten och dess personlighetslivet upplösande negativitet, som Kierkegaard redan i avhandlingen Om Begrebet Ironi kritiserat, så är det också just utifrån denna punkt — romantikens förhållande till verkligheten — som Kierkegaard nu med allt större avgjordhet går till kamp mot hela den romantiska tidsströmningen.

Verklighetens problem, nämligen i betydelsen av den personliga existensens problem, kände Kierkegaard såsom sin uppgift att så skarpt som möjligt framställa — och att själv i sitt liv uttrycka. I romantiken ser han alltmera blott en fiende till denna sitt livs strävan, en makt, vilken genom esteticerande spekulation och praktisk genomförd livsåskådning helt förflyktigar de avgörande livsbestämningarna. Främst Kierkegaards pseudonyma estetiska produktion tager direkt sikte just på denna uppgift: befriandet av samtiden ur romantikens famntag. När Kierkegaard börjar denna sin estetiska produktion, är hans egen personlighetsutveckling i sina stora grunddrag färdig, han står såsom romantikens förklarade motståndare och bekämpare. Och denna kamp, som Kierkegaard genom denna sin litterära produktion utför, är, såsom redan antytts, den yttre reflexen av en befrielsekamp, vilken Kierkegaard själv har i det väsentliga segerrikt kämpat för sin egen personlighet.

Om än Kierkegaard sålunda genom sin författarverksamhet framstår såsom motståndare till hela romantiken, så har icke destomindre den anklagelsen kunnat riktas mot honom, att han själv har verkat såsom romantiker i långt högre grad än han önskat och velat.[3]

Den frågan inställer sig härvid, huruvida icke romantikens åskådning, trots Kierkegaards medvetna reaktion mot densamma, i verk-

[1] Pap. III, A. 179. Jfr Pap. III, C. 27.

[2] E.P. 1833—43, s. 314. Jfr W. Rudin, S. Kierkegaard, s. 30.

[3] H. Höffding, a. a. , s. 51.

ligheten avsatt förblivande spår i Kierkegaards egen personlighet, därigenom ock i hans verk och i hans åskådningssätt.

I själva verket kan Kierkegaards förhållande till romantiken icke kronologiskt särläggas i tvänne från varandra helt skilda perioder, av vilka den första skulle innesluta den tid, under vilken denna strömning på Kierkegaard ägt ett helt bestämmande inflytande, medan den andra tvärtom skulle innebära en personlig fullständig frigjordhet från densamma. Medan den frågan torde kunna diskuteras, huruvida Kierkegaard under någon period av sitt liv kan sägas helt ha tillhört romantiken[1], så är det å andra sidan höjt över allt tvivel, att man icke under någon period av Kierkegaards liv kan tala om en hans fullständiga frigjordhet från romantiken. Romantiken har tvärtom på Kierkegaard övat ett inflytande, som blivit av förblivande betydelse för hela hans tänkande och åskådning. För en dylik bestämmande påverkan var ju Kierkegaard, såsom ovan påpekats, redan genom sin väsensanläggning disponerad, så att i hans personlighet och verk vissa romantiska drag utan tvivel skulle i verkligheten ha framträtt — även om icke romantiken mött honom såsom en av tidens mäktiga andeströmningar.

I flera olika avseenden låter sig romantikens förblivande inflytande hos Kierkegaard tydligt klarlägga.

Romantikens *innerlighet* och dess hävdande av det *individuella och personliga* har bidragit till att rikta Kierkegaards blick inåt.[2]

Kierkegaard har i romantiken från början sett sin naturliga bundsförvant i motsättningen till samtidens för honom förhatliga förståndsmässighet, i motsättningen till den opersonliga objektiviteten, den ensidigt intellektualistiska vetenskapligheten, vilken slår sig till ro med »resultat», utan att bekymra sig om vägen dit eller om tillägnelsen av den erkända sanningen. Vad samtiden behöver lära är, att resultat skola förvärvas och skola på ett personligt sätt tillägnas, och på denna punkt kan just romantiken enligt Kiekegaard ett långt stycke vara tidens läromästare.[3] Subjektivitet och innerlighet är den oskattbara sanning, som uttrycker romantikens bästa innehåll, huru grundfalskt denna sanning än sedan må närmare utföras och tillämpas. Och såtillvida som detta innehåll genom romantiken på ett nytt sätt har förts fram, kan romantikens strömning sägas ha direkt tjänat personlighetslivets väckelse t. o. m. i riktning mot personligt religiöst och kristligt liv. När Kierkegaard i Om Begrebet Ironi såsom romantikens historiska förtjänst framhåller, att världen genom den har blivit föryngrad, så är detta att förstå just i denna riktning; i sitt första

[1] Jfr G. Niedermeyer, a. a., s. 31 ff. [2] Jfr G. Niedermeyer, a. a. s. 57, 59 f. H. Reuter, a. a. s. 61. [3] S.V. XIII, s. 391.

framträdande såsom reaktion mot den nyktra förståndsmässigheten har romantiken på ett sätt, som gick till mötes tidens eget djupaste behov, hävdat det fulla personlighetslivets, känslans och innerlighetens avgörande betydelse.[1] Detta skall erkännas och fasthållas, huru ödesdigert än just personlighetslivets innerlighet genom romantiken har förflyktigats till att bli estetiskt stämningsliv utan inre fasthet och sammanhang.[2]

Åt romantikens ovan antydda starka framhävande av individualitetens rätt och ojämförliga betydelse har den unge Kierkegaard givit ett kort och slående uttryck genom att karaktärisera hela romantiken i det enda ordet: »Individualitets-Perioden». Det sätt, på vilket Kierkegaard här fortsätter och utvecklar denna tanke, har sitt alldeles särskilda intresse. Han framhåller nämligen här, att då denna individualitetsperiod blivit världshistoriskt genomlevd, måste det sociala livet komma att på nytt spela en i högsta grad avgörande roll. Ideer sådana som stat och kyrka måste med nödvändighet med ett blott mycket rikare innehåll komma tillbaka, och individen skall här kunna få betydelse icke såsom isolerad och såsom absolut självständig utan blott som led i dessa övergripande ideella storheter.[3]

Det egendomliga och överraskande är, att Kierkegaards bestämning av samfundets betydelse och av individens förhållande till samfundet här går i en riktning, så rakt motsatt som möjligt den riktning, i vilken Kierkegaards utveckling i verkligheten skulle komma att leda honom. I verkligheten skulle, såsom framdeles skall uppvisas, individualismen, här likväl fattad i annan mening än i romantiken, komma att i Kierkegaards etiskt religiösa åskådning finna sin skarpaste tillspetsning och komma att till sina yttersta konsekvenser utföras.

Romantikens förblivande inflytande gör sig hos Kierkegaard vidare starkt gällande även på själva *tänkandets* område. Här må kort påpekas, huru som romantikens tendenser i detta avseende avspegla sig i Kierkegaards uppror mot logiken och dess krav och i hans starkt polemiska antiintellektualism.[4] Romantikens hat mot det förståeliga och klara, dess böjelse för det antirationella, starka motsatser sammanfattande, drager sina längst gående konsekvenser i hela Kierkegaards paradoxal-tänkande. Liksom romantikens individualism i Kierkegaards kristendomsuppfattning utlöser sig i begreppet »den enskilde», den kategori, med vilken enligt Kierkegaard kristendomen står och faller, så blir den absoluta paradoxen, fasthållen i trons

---

[1] S.V. XIII, s. 372. [2] Jfr H. Reuter, a. a., s. 61 f. [3] Pap. I, A. 307.
[4] Jfr W. Leendertz, a. a., s. 305. E. Lehmann, a. a., s. 34 f.

hela lidelse, ur tankens synpunkt kristendomens mest avgörande kännemärke.

Av långt mindre betydelse, men likväl påtagligt och anmärkningsvärt, är det beroende, i vilket Kierkegaard i *formellt* avseende står till romantiken i dess karaktär av en på ett visst egendomligt sätt utpräglad konstform. Tidigare har påvisats, att Kierkegaards användande av pseudonymer av honom hävdats såsom ett nödvändigt uttryck för hans personliga självständighet gentemot pseudonymernas olika åskådningar. Men såsom litterär form är detta bruk av pseudonymer, såsom redan antytts, ett direkt lån från romantiken, främst från Tieck.[1]

De härovan sist anförda synpunkterna synas närmast visa, att Kierkegaards personlighet och tänkande så långt ifrån kommit helt utöver romantiken, att Kierkegaard i stället skall i flera betydelsefulla avseenden rätteligen betraktas såsom en romantikens fullödige representant, i vilken denna i olika riktningar erhåller sin följdriktiga utformning.

Åt denna uppfattning har E. Lehmann givit ett starkt uttryck. Han ser i Kierkegaard »en människosjäl, i vilken romantiken upplevdes ända till botten, och i vilken den tillspetsade sig så, att man näst Schleiermacher och Novalis väl knappast kan nämna någon så utpräglad romantiker som han. Men det var icke en svärmisk eller drömmande eller blott känslosam och fantastisk romantik, det var icke romantiken som diktning, ej heller som filosofi, som kom till orda i Kierkegaard; han blev romantikens teolog eller rättare dess kristendomsförkunnare i en ganska säregen mening. I honom drog romantiken sin teologiska eller rättare sin kristliga konsekvens ända till det yttersta.»[2]

---

[1] G. Brandes, Saml. Skr. IV, s. 327 ff.

[2] a. a., s. 33. Jfr s. 33—38, 81—84. W. Leendertz anser denna Lehmanns formulering kräva modifikation, om den skall kunna bli tillfredsställande, och hävdar, att Kierkegaards tänkande på olika betydelsefulla punkter gå i en romantikens konsekvenser rakt motsatt riktning. Detta gäller romantikens tendens till mysticism och panteism samt dess böjelse för overkligt drömmeri. Medan hos romantiken objektiviteten uppslukas av idel subjektivitet, gör Kierkegaard likväl alltid det objektiva gällande helt enkelt såsom en självklar förutsättning för innerligheten. — Detsamma har emellertid Lehmann själv framhållit, ehuru i annat sammanhang än i sin ovan anförda sats (a. a. s. 83). — Kierkegaard söker vidare enligt Leendertz i strid mot romantiken förena individualism och gemenskapsliv — en sats, vars oriktighet framdeles skall påvisas, och när Leendertz slutligen hävdar, att Kierkegaard gentemot romantikens verklighetsfrämmande drömmeri framstår som en realismens representant, så har ju Lehmann i viss mening själv gjort just denna reservation. — Leen-

Hävdandet av Kierkegaard såsom romantikens konsekvente fullföljare vore utan vidare riktigt, om man finge betrakta såsom det för romantiken väsentliga och avgörande kännemärket just dess hävdande av den enskilde individens rätt och betydelse, dess utpräglade *individualism*. Men denna definition på romantiken är likväl ännu alltför vid. Den individualism, vilken genom romantiken sättes i högsätet, erhåller i det hela, såsom också Lehmann själv anmärker, en omisskännligt *estetiserande* prägel.[1] Väl är och förblir Kierkegaard den omutligt följdriktige individualisten, men så sant romantikens särmärke är en dylik esteticerande individualism, kan Kierkegaard endast då betecknas såsom den, som fullföljt romantiken till dess yttersta konsekvens, när tonvikten avgjort lägges på den *förvandling*, som romantikens individualism genomgår i Kierkegaards personlighet och åskådning.

En i viss mån egenartad uppfattning rörande Kierkegaards förhållande till romantiken företräder Th. Jacobsen i *Gennem Modsætninger*, »Et Forsøg paa at forstaa Tiden og Livet». Det är »känsloperioden», som här främst göres till föremål för en undersökning, men med utgångspunkt härifrån samlar sig framställningens centrala intresse på ett egendomligt sätt kring Kierkegaard.

Hela denna period utgår enligt förf. från Kants upptäckt av kunskapsförmågans begränsning till sinnevärlden, vilken bl. a. åstadkom, att man ej längre i kristendomen sökte ett system av metafysiska sanningar. Religionens tyngdpunkt överflyttades från intellektet till känslan. Denna nu inbrytande period fick sitt karaktäristiska kännemärke i motsättningen: idé och verklighet. Dessa starkt känslobetonade ord med deras subjektiv-objektiva tvetydighet blevo den lösen, kring vilken hela denna period samlade sig. Den olika starka tonvikt, som idén, respektive verkligheten erhåller, utlöser inom denna period dess olika riktningar och skeden. Framför allt komma här tvänne riktningar i betraktande i deras motsättning till varandra. Romantiken i Tyskland tog sin utgångspunkt i idén; positivismen eller realismen i Frankrike och England lade själva tyngdpunkten på verkligheten. Romantik och realism beteckna emellertid för denna periods vidkommande icke blott en geografisk fördelning; romantiken ägde sin klassiska period i »känsloperiodens» första hälft, realismen behärskade den senare hälften av samma period.

Förf., vars undersökning av naturliga skäl i första rummet tager

---

Dertz a. a. s. 304—310. Leendertz har likväl rätt i sin kritik, så tillvida som Kierkegaards förhållande till romantiken även har en annan sida än den som direkt kommer till uttryck i Lehmanns olika uttalande.

[1] a. a. s. 11 ff.

sikte på danska förhållanden, hävdar, att i Danmarks andeliv »känsloperiodens» motsättningar på ett särskilt åskådligt sätt tvingats varandra inpå livet, vartill kommer, att hela denna period i Danmark fått sin karaktär på ett självständigt sätt utpräglad. För Danmarks vidkommande särskiljas tvänne stadier i »känsloperiodens» historia. Såsom representanten för dess första stadium skall J. P. Mynster betraktas. Romantiken, vars övervikt är det för detta första stadium utmärkande, är hos honom ännu dominerande. Hela »känsloperiodens» personlighetsproblem innesluter konflikten mellan två i och för sig lika berättigade hänsyn, å ena sidan pietet för det i religion och samhällsliv traditionellt givna och respekt för det allmänna, å andra sidan åtrån efter att fullt ut få göra gällande sin personliga egendomlighet, sin andliga överlägsenhet. Hos Mynster har ännu hänsynen till det traditionella och allmänna avgjort övervikten.

I Kierkegaard ser Jacobsen åter representanten för det andra stadiet i denna utveckling. Det för Kierkegaards ståndpunkt karaktäristiska i detta avseende är, att hänsynen till det gamla och till det nya, som vill bryta fram i hävdandet av det individuellas frigjordhet och självständighet gentemot allt historiskt givet, befinner sig i ett inre jämviktsförhållande. I det tredje utvecklingsstadiet, som författaren räknar från omkring 1870, har slutligen hos »genombrottets» män hänsynen till det nya avgjort blivit bestämmande på pietetens och det traditionellas bekostnad.

Dessa »känsloperiodens» tränne stadier förliknas här vid barndomstiden, ungdomsåren och mannaåldern, denna sista således företrädd av »genombrottet», i dess fulla frigjordhet från det gamla.

Kierkegaard står alltså på själva tröskeln mellan romantiken och realismen, han på en gång avslutar romantiken och förbereder realismen. Det stadium Kierkegaard representerar står i »känsloperiodens» mittpunkt, och Kierkegaard utgör i sin tur detta skedes centrala gestalt.[1] På grund av denna sin egendomliga särställning får i Kierkegaards personlighet och åskådning hela »känsloperiodens» personlighetsproblem ett betydelsefullt och karaktäristiskt uttryck. I Kierkegaard mötas romantik och realism, bäggedera med lika starka krafter, därför kommer i honom »känsloperiodens» hela egendomlighet renast till uttryck.

Kierkegaards betydelse ligger nu närmare besett däri, att han, emedan han själv så djupt levat »känsloperiodens» liv, såsom ingen annan bidragit till förståelsen av dess verkliga väsen. Utöver hela

[1] Jfr O. P. Monrad S. Kierkegaard. »Kierkegaard står på realismens första trappsteg med romantiken såsom sin bakgrund», s. 133.

denna period pekar Kierkegaard därigenom, att han klart inser det ouppnåeliga i livslyckans ideal, vilket hela denna period i särskild mening drömmer om att kunna förverkliga och uppnå. Men Kierkegaards begränsning låg däri, att han trodde denna upptäckt gälla allenast honom själv, därför att han var ett undantag från mänskligheten paradigm, och han fattade därför sin uppgift vara att själv olycklig på denna punkt söka komma andra till hjälp.[1]

Hela denna Jacobsens framställning av »känsloperioden» kan, trots det myckna av intresse den innehåller, icke sägas ha gått fri från konstruktionens fara — talet om de olika människoåldrarna såsom tidssymboler är i detta avseende betecknande. Men vad särskilt Kierkegaard beträffar är verkligen, såsom tidigare här påpekats, frågan om förhållandet mellan idé och verklighet av en alldeles avgörande betydelse. Det var det sätt, på vilket romantiken sökte besvara denna fråga, som blev bestämmande för Kierkegaards ställning till hela denna åskådning. Kierkegaards allt avgjordare motsättning till romantiken hade sin grund i hans obetingade respekt för och krav på verklighet. Såtillvida som Kierkegaard så starkt hävdar detta verklighetskrav, kan han med rätta sägas företräda en art av realism, liksom han också rent tidshistoriskt sett står mellan romantikens och realismens tid.

Men det är en ny och en helt annan fråga, huruvida den *verklighet*, som Kierkegaard gentemot romantiken hävdar, är verklighet i samma betydelse som den, i vilken »genombrottets» män höja kravet på verklighet. Inför denna fråga skall med styrka framhållas, att om Kierkegaard än pekar utöver romantiken i sitt hävdande av verklighet, så visar han härvid likväl i en helt annan riktning än den, som historiskt representeras av den romantiken avlösande realismen. Den verklighet, som Kierkegaard gör gällande, tillhör helt det etiskt religiösa personlighetslivets kategori. I den historiska realismen åter har kravet på individens frigörelse och självbestämmanderätt ingått en intim förbindelse med ett naturvetenskapligt orienterat åskådningssätt, och verklighetskravet erhåller härigenom en helt annan betydelse och ett mot detta naturvetenskapliga betraktelsesätt svarande innehåll. Verkligheten får här betydelse framför allt av det opersonligt sakliga, det allmänt lagenliga — i rak motsättning till Kierkegaards bestämning av verkligheten, såsom just det rent inre, subjektiva, det ideellt personliga.

Det uppställda påståendet, att Kierkegaards avvisande, negativa ställning till romantiken samtidigt skulle innebära en positiv förbe-

[1] a. a. särskilt s. 24—30, 41 ff., 121—163, 369 ff., 382 ff.

redelse till realismens framträdande, kan åskådligt belysas genom ett påvisande av Kierkegaards personliga ställning just till de för realismen ur en synpunkt grundläggande naturvetenskaperna.

Frånsett en kortare tidsperiods entusiasm för naturvetenskapernas studium under Kierkegaards ungdomsår[1], var Kierkegaard personligen först och främst alldeles likgiltig för detta studium. Den förklaring som Kierkegaard — i »Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est» — anför med hänsyn till sitt bristande historiska intresse, innebär även förklaringen till hans likgiltighet i detta avseende. Johannes Climacus erkänner sig sakna sinne för den empiriska verkligheten, tack vare den säregna utveckling han fått genomgå.[2] Och med åren blir Kierkegaard allt mera polemiskt stämd gentemot varje slags naturvetenskapligt åskådningssätt. Han ser i detta en hotande grundfara för den verklighetssträvan, som han själv vill göra gällande, en fara för själva religionen och sedligheten. Naturvetenskaperna äro tidens stora fara: genom dem kommer själva etiken att behandlas som fysik, varigenom det etiska blir en illusion. »Al Fordervelse vil tilsidst komme fra Naturvidenskaberne».[3]

Detta Kierkegaards radikala avvisande av naturvetenskaperna, vilka av realismen sattes i högsätet, är ett åskådligt uttryck för i vilken helt annan riktning än hänemot realismen Kierkegaard pekar, trots sin med denna åskådning samstämmiga polemiska hållning gentemot romantiken.

Jacobsens framställning av Kierkegaards förhållande till romantiken har emellertid sitt värde icke minst i hävdandet av det dialektiska i detta förhållande. Kierkegaard framställes på en gång i sitt beroende av denna åskådning och i sin kamp att i romantikens ställe finna en mot personlighetslivets behov mera svarande livsåskådning.

En dylik totaluppfattning ifråga om Kierkegaards förhållande till romantiken har vidare gjorts gällande även av G. Niedermeyer och W. Leendertz.[4]

Av Niedermeyer betraktas Kierkegaard på en gång såsom romantiker och såsom romantikens övervinnare. Romantiken har Kierkegaard övervunnit dels negativt genom sin kritik av dess förhållande till verkligheten och av dess absoluta, ironiska subjektivism, dels posi-

[1] Pap. I, A. 31, Pap. I, A. 72, s. 48 ff. Betecknande nog spelar härvid ett personligt vänskapsförhållande till naturforskaren P. W. Lund bestämmande in. Pap. I, A. 72, s. 45 f. not 1. Jfr V. Ammundsen a. a. s. 111.

[2] Pap. IV, B. 1, s. 112.

[3] Pap. VII: I, A. 15, 182, s. 119, A. 186, s. 122 f.

[4] a. a. Niedermeyers avhandling föreligger även i något utvidgad form under titeln: Sören Kierkegaard und die Romantik.

tivt genom erkännandet av ironin i betydelsen av ett behärskat moment, varigenom det berättigade i romantikens hävdande av ironin tillvaratages och kommer till sin rätt.[1]

Även LEENDERTZ ser i Kierkegaard en romantisk ande. Lidelsefullheten och melankolin i Kierkegaards väsen liksom dess förening av starka motsatser äro uttryck härför.[2] Den helhetsuppfattning, som här hävdas, är, att romantiken i *formellt* avseende, såsom konstform, fortfar att behärska Kierkegaards personlighet och författarverksamhet (ironin, pseudonymiteten, romanformen).[3] *Reellt sett* däremot övervinner Kiekegaard i det stora hela romantiken såsom teoretisk och praktisk livsåskådning, ehuru Kierkegaard själv ej helt och fullt lyckas frigöra sig från dess inflytande. Och framför allt fortsätter romantiken att öva inflytande på hans tänkande i den meningen, att andra sidor av romantiken, än dem han direkt bekämpar, för honom träda fram i förgrunden.[4]

Kierkegaards förhållande till romantiken kan i överensstämmelse härmed sammanfattas så, att Kierkegaard företräder verklighetskravet gentemot den drömmande, över verkligheten svävande romantiken, gentemot romantiken såsom en esteticerande filosofi och praktisk livsåskådning. Men i grunden blir han likväl stående på romantikens mark och behärskas i olika avseenden av denna. Det romantiska inslag han behåller, ställer han i kristendomens tjänst. Så förblir Kierkegaard i en mening romantiker, men han är det i en renad bemärkelse och i en fördjupad mening.[5]

I en sålunda formulerad helhetsuppfattning ha de tvänne varandra motsatta sidorna i Kierkegaards förhållande till romantiken bäggedera fått framträda och komma till sin rätt.

2. Kierkegaards förhållande till Hegels spekulation.

Hegels spekulation uttryckte jämte romantiken de tvänne andliga strömningar, som under Kierkegaards utvecklingsår starkast trädde honom till mötes. Och i det hela kan Kierkegaards förhållande till Hegel sägas utgöra en analogi till hans ovan i korthet framställda dialektiska förhållande till den romantiska tidsströmningen.

Kierkegaards dragning till det romantiska bottnade, såsom tidigare påpekats, i en bestämd sida i Kierkegaards eget väsen. Det är också en viss väsenssida hos Kierkegaard, som predisponerar honom att djupt

[1] a. a., s. 45—73. [2] a. a., s. 261. [3] a. a. s. 302 ff.
[4] a. a., s. 296. [5] a. a. s., 310.

beröras av den hegelska spekulationen, när denna skulle komma honom till mötes. Det är hela den logiska, outtröttligt reflekterande, dialektiska sidan i Kierkegaards natur, som erbjuder den direkta anknytningen till en spekulation av denna art. Av stort intresse och synnerligen belysande i detta avseende är Kierkegaards redan omnämnda »Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est», en sannolikt 1842—1843 skriven ofullbordad självbiografi — i äkta kierkegaardsk mening.[1]

Här berättas, att Johannes Climacus redan såsom barn var svärmiskt förälskad — i tanken eller rättare i tänkandet. Den dialektik, som spelar en så väsentlig roll i Kierkegaards personlighetsliv och tänkande, tecknas här till sin upprinnelse och i sin egenart. Barnets lust var att taga fatt en enskild tanke och att sedan från den på konsekvensens väg stiga till en högre tanke; konsekvensen var för honom en »scala paradisi». Vad andra barn ägde i poesins trolleri och i sagans överraskning, det hade han i intuitionens vila och i dialektikens »Changements». Och det som ännu var blott en barnets glada lek, det skulle bli alltmera en allvarlig sysselsättning för hela livet. Johannes' liv fick därigenom ett sällsynt inre sammanhang, ty hela hans liv var tänkande. Tänkandet var lidelsen i Johannes Climacus' liv. Överallt, varest han anade en tankelabyrint, måste han söka finna vägen. Det var icke själva resultaten utan tankens arbete, som intresserade honom, dialektikens vidunderliga förlustelser, den stränga dialektiska tankeutvecklingen. Och det var härvid framför allt en enskild huvudtanke, som kom att bli av avgörande betydelse för hela hans liv, det var en sats, som åter och åter mötte honom, alltid prisad och vördad: *de omnibus dubitandum est*. Det var själva förhållandet mellan filosofin och det i denna sats uttryckta kravet, som han med all ansträngning och med en hänförelse utan gräns ville för sin tanke klargöra. Johannes Climacus har härmed, tvingad av sitt väsens egenart, gett sig i kast med samtidens spekulativa tänkande. Cartesius' sats om tvivlet mötte honom nämligen nu hos Hegel såsom det verkliga filosoferandets helt oundgängliga propedeutik.[2]

Kierkegaards dagboksanteckningar från ungdomsåren äro också vittnesbörd om den grundlighet och intensitet, med vilken han levde sig in i Hegels spekulativa tänkande.[3] Med rätta har Kierkegaard kunnat framhålla, att han själv brukat mycken flit på att förstå

---

[1] Pap. IV, B. 1. Jfr s. X. [2] Pap. IV, B. 1, s. 104 f., 109 f., 114 ff.

[3] Om Kierkegaards förtrogenhet med Hegels samtliga huvudverk, se H. REUTER, a. a., s. 8, not 4, s. 16 med not 4.

den hegelska spekulationen, varför han ock tror sig ha trängt in i denna filosofi tillräckligt djupt för att ha rätt att bedöma densamma.[1]

Denna sida i Kierkegaards väsen, som ger den omedelbara anknytningen till den hegelska dialektiken, förstärker å andra sidan också, såsom tidigare påpekats, Kierkegaards ursprungliga böjelse för det romantiska. En genomförd distinktion låter sig i själva verket ej här göra. Liksom Kierkegaards dialektiska väsenssida ej kan isoleras från hans dikteriska väsenssida, och liksom Hegel, för att uppmärksamma denna sida av saken, ingalunda kan betraktas såsom romantikens rena antipod, lika litet är det möjligt att isolera Kierkegaards intresse under dessa år för Hegels spekulation från hans djupa intresse och böjelse för romantiken. Dessa bägge intressen gå tvärtom, ehuru på visst sätt skarpt åtskilda, på ett egendomligt sätt in i varandra.

Så äro Kierkegaards tidigare omnämnda förarbeten till en karaktäristik av Medeltidens andeliv jämte sitt starka romantiska inslag präglade av ett rent abstrakt-hegelskt filosofiskt intresse. Med hjälp av vissa fixerade begrepp, t. ex. det antika och det modärna, komik, tragik, ironi, humor, resignation — karaktäristiskt är i detta sammanhang användandet av det romantiska och det dialektiska såsom synonyma begrepp — vill Kierkegaard här fastställa de olika stadierna i andelivets utveckling, såväl inom världshistorien som i den enskilde individens mikrokosmos.[2] Man kan i detta sammanhang också peka på hur Kierkegaard anlägger den hegelska dialektiken på de ovan omnämnda romantiska idépersonifikationerna, i det han låter motsatserna ingå i en högre enhet. Än låter han Don Juan och den eviga juden uppgå i Faust, än ställes Faust gentemot Don Juan (motsatsen mellan det medelbara och det omedelbara), och Faust fulländar sig själv i en ny idé, nämligen den evige juden.[3]

Ett symptomatiskt uttryck för dessa i varandra ingående intressen ger vidare Kierkegaards utkast till en historie-filosofisk studie över »Livets fire Stadier, ogsaa med Hensyn til Mytologien». I hänsynen till själva det individuella livet röjer sig här det romantiska inflytandet, medan åter strävandet att inpassa det rent individuella i en systematisk form markerar förbindelsen med Hegels system, till vilket för övrigt Kierkegaard själv i detta sammanhang hänvisar.[4]

Det ovan sagda rörande Kierkegaards påverkan av den hegelska spekulationen vill icke innebära det påståendet, att Kierkegaard utan vidare skall under en viss period kunna kallas ren hegelian i sitt

[1] S.V. III, s. 84. [2] Pap. I, A. 225, 307. C. 83, s. 236. Jfr s. XV f.
[3] Pap. I, A. 227. C. 58, 125, s. 307, Pap. II, A. 56, 180.
[4] Pap. I, C. 126. Jfr H. REUTER, a. a., s. 17, not 6.

tänkande, lika litet som ett motsvarande påstående kunnat göras ifråga om Kierkegaards förhållande till romantiken. När likväl en viss period i Kierkegaards utveckling har betecknats såsom hans hegelska period[1], så torde riktigheten eller oriktigheten av ett dylikt påstående bero på huru strängt begreppet hegelian i detta fall fattas. I en av Kierkegaard själv aldrig offentliggjord polemisk artikel från år 1840, som ansluter sig till den år 1838 utgivna förstlingsskriften i *Af en endnu Levendes Papirer*, uttalar sig Kierkegaard om sitt förhållande till Hegel. Om man med begreppet hegelian, säger Kierkegaard här, förbinder föreställningen om en man, som med allvar och energi omfattat detta tänkandes världsåskådning, tillägnat sig den och som nu med en viss sann stolthet sade om sig själv: »även jag har haft den äran att tjäna under Hegel», då vill Kierkegaard i varje fall draga i betänkande, huruvida han kan bruka ett så betydelsefullt predikat om sig själv. Kierkegaard påpekar också, att han aldrig givit sig ut för att själv vara en hegelian, hur mycket han å andra sidan än strävat att göra sig förtrogen med Hegels filosofi.[2]

Denna Kierkegaards egen utsaga, i vilken det starka inflytandet från Hegel omisskännligt antydes, utan att det likväl erkännes, att denna spekulation under någon period haft hos Kierkegaard obetingat herravälde, torde i själva verket vara en träffande självkaraktäristik, som så pass noggrant som överhuvud är möjligt uttrycker Kierkegaards personliga ställning i detta avseende.

I sitt ovannämnda förstlingsarbete — riktat mot H. C. ANDERSENS roman Kun en Spillemand — liksom i anteckningarna från 1830-talet riktar Kierkegaard redan en viss kritik i riktning mot den hegelska spekulationen. Men denna kritik gäller ännu icke Hegel själv. Vad Kierkegaard här vänder sig mot är blott den förflackande populariseringen av Hegels spekulation, vilken icke har kunnat undvikas, tröts att Hegel är den av alla modärna filosofer, som genom sin stränga form väl mest borde avvisa allt ytligt eftersägeri.[3] Han beskyller epigonerna för att driva ofog med mästarens kategorier och ironiserar över deras anspråksfulla försäkringar att ha »kommit utöver Hegel».[4] Men för Hegel själv uttalar Kierkegaard i Af en Endnu Levendes Papirer sin respekt och beundran i ordalag, så starka, att Brandes utifrån desamma beskyller honom för att sitta ända till halsen fast i Hegel.[5]

---

[1] H. HÖFFDNG, Danske Filosofer, s. 151; H. REUTER, a. a., s. 19, not 2.
[2] Pap. III, B. 1, s. 108. [3] Pap. I, A. 328, s. 140.
[4] Pap. I, A. 328, s. 138 f. Pap. II, A. 260, 371, 697.
[5] S.V. XIII, s. 53. G. BRANDES, S. Kierkegaard, s. 34. Jfr H. REUTER, a. a., s. 51 f.

I *Om Begrebet Ironi* riktar sig Kierkegaard avgjort polemiskt mot Hegels uppfattning av Sokrates, men vid sidan härav uttalar han erkännsamma ord om Hegels betydande förtjänster. Hegel har velat hejda spekulationens förlorade söner på deras förtappelses väg; ingen, som i motsats till den romantiske ironikern har begrepp om verklighetens betydelse, kan vara nog otacksam att så hastigt komma utöver Hegel, att han glömmer, vad han är honom skyldig, om han eljest har varit inne i hans tänkande.[1] Själva tredelningen i Kierkegaards avhandling — problemets möjliggörande, verkliggörande, nödvändiggörande — är också på samma sätt som terminologin i övrigt tydligt hegelskt präglad.[2]

Den höga uppskattning av Hegel, åt vilken Kierkegaard obestridligen här ger uttryck, hänger tydligen samman icke minst därmed, att Kierkegaard i Hegels tänkande ser ett vapen mot den romantiska åskådningens falska överdrifter och ensidighet.[3] Såsom ovan påpekats, drages Kierkegaard under sina tidigare år på en och samma gång såväl till romantiken som till Hegel, och dessa intressen löpa t. o. m. in i varandra. På samma gång som Kierkegaard emellertid själv allt mera avgjort kommer att ställa sig polemiskt mot båda dessa riktningar, förstår han att göra bruk såväl av Hegel i striden mot romantiken som i sin tur av romantiken gentemot Hegel.

Det är främst Hegels betonande av det rationella, det allmänna och det objektiva, som Kierkegaard skjuter fram gentemot romantikens oklarhet, dess geniala godtycklighet, dess ytterliga subjektivism och formlöshet.[4] Även ifråga om Kierkegaard gäller, att Hegel på detta sätt blir en nemesis, som hårt träffar den tyska romantiken och som därigenom är Kierkegaard i hans kamp till en betydelsefull tjänst.[5]

Men å andra sidan visar sig alltmera — trots Hegels inflytande på Kierkegaard och trots de tjänster detta tänkande än kunnat göra — att Kierkegaards ande i grunden är främmande för hela Hegels spekulation. Denna spekulation framträder för honom allt mera avgjort såsom en förflackning och en nivellering av hela personlighetslivet och av dess centrala problem. Mest ohöljd och mest förödande kommer denna förflackning till uttryck i den hegelska spekulationens förhållande till *religionen*.

---

[1] S.V. XIII, s. 320, 338, 350 f.

[2] W. Leendertz a. a., s. 48 och K. Kroman (Danskt Forf. Lex.) finna Kierkegaard i det hela såsom en trogen anhängare till Hegel i denna avhandling.

[3] Jfr H. Reuter, a. a., s. 16.

[4] Jfr A. Thomsen: Hegel, s. 152, 248, f. H. Höffding, Udv. Skr. II, s. 167 ff.

[5] Jfr A. Thomsen, a. a., s. 322 f.

Medan Hegel själv i sin filosofi ville se kristendomens högsta utveckling, blir det för Kierkegaard alltmera uppenbart, att de kristna begreppen i denna spekulation fullständigt förvirras och upplösas till en dimma utan fasthet och klara gränser. Begrepp, sådana som tro, inkarnation, tradition, inspiration, vilka på det kristliga området knyta sig till bestämda historiska fakta, ha filosoferna givit en helt allmän och helt obestämd betydelse, och deras innehåll har härigenom helt förflyktigats. Framför allt gäller detta det kristna centralbegreppet frälsning; detta har icke blott förflyktigats utan har rentav grovt neddragits och vanhelgats.[1]

Den Kierkegaards åskådning, som ligger under detta polemiska uttalande, kommer till uttryck redan så tidigt som år 1835. Kierkegaard hävdar vid denna tid, då han ännu synes se på kristendomen mera utifrån från betraktarens ståndpunkt, att kristendom och filosofi likväl aldrig kunna förenas, såvida man ej förflyktigar något av det mest väsentliga i kristendomen, nämligen frälsningen.[2] Följderna av en dylik förening mellan kristendom och filosofi avslöja sig i rationalismen, detta kristendomens oäkta barn, vilken vill ha en filosofisk, förnuftig kristendom, och till rationalismen hänför Kierkegaard Hegel. I rationalismen uppmjukas allt det sträva i kristendomen, och hela Kristi framträdande blir — en ackomodation.[3] Men kristendomen i sin sanna gestalt är en radikalkur, som människan uppskjuter så länge som möjligt[4], och som kan förverkligas endast genom ett förtvivlans språng.[5] I viss mening kan verkligen talas filosofiskt om frälsningen, men detta är möjligt, först när människan själv har blivit kristen. Denna kristliga filosofi betyder ej ett förhållande medan filosofi och kristendom utan är blott en klargörande inblick i kristendomens eget innehåll.[6] Kierkegaards huvudintresse är redan vid denna tid att åt kristendomen återvinna dess egen självständiga sfär; kristendomen bestämmes redan nu såsom det transcendenta och det för tänkandet helt inkommensurabla. Motsättningen till Hegel visar sig härigenom redan vid denna tid vara fullt medveten på denna för Kierkegaard avgörande punkt. Och i samma mån kristendomen i personlig tillägnelse blir det centrala i Kierkegaards liv och dess tjänande blir hela målet för hans strävan, i samma mån blir för Kierkegaard motsättningen till Hegels spekulation allt mera öppen och allt mera lidelsefullt fientlig.

Spekulationens grundbrist ser Kierkegaard i själva verket ligga på samma punkt, på vilken romantikens svaghet blottats: i frågan

[1] Pap. I, A. 328, s. 141 f. [2] Pap. I, A. 94. [3] Pap. I, A. 97, 98.
[4] Pap. I, A. 89. [5] Pap. I, A. 99, s. 70. [6] Pap. I, A. 94, s. 66.

om *personlighetslivet*, den personliga existensen, den etiska innerligheten. Ligger romantikens förflyktigande av personlighetslivets problem i dess gränslösa subjektivitet, som upplöser det individuella livet i blotta stämningar utan inre fasthet och sammanhang, så ignorerar spekulationen åter det etiska och låter själva subjektet förkvävas av hänsynen till det objektiva, metafysiska och det allmänt världshistoriska. Spekulationens styrka, som ligger i dess historiefilosofi, blir på detta sätt själva dess achilleshäl.[1] Den hegelska spekulationens rena tänkande visar sig alltigenom vara en chimär, så snart det blir klart, att individen skall *existera* i sanningen, d. v. s. så snart det etiska ej ignoreras.[2]

Från de år Kierkegaard riktar sina huvudangrepp mot »Systemet» möta uttalanden, som ytterligare belysa den ståndpunkt, som Kierkegaard sålunda redan långt tidigare intagit till denna spekulation.

Grundfelet hos Hegel — liksom hos filosofin i allmänhet — ser Kierkegaard däri, att livet och tänkandet i den hegelska spekulationen gått isär från varandra, filosofen existerar i grunden i helt andra kategorier än dem, i vilka han spekulerar. Systematikerna bygga oerhörda tankeslott, men de bo icke själva i dem utan vid sidan därav i en — ladubyggnad.[3] Hegel gör sig genomgående skyldig till förväxling mellan det logiska och det existentiella, då han gör gällande, att en motsättning är hävd i det existentiella, därför att den i det logiska är upphävd. Ett har alltid undgått Hegel: vad det är *att leva*.[4] Hegel har ingen blick för vad personlig existens i verkligheten betyder: att den innebär en kvalitativ åtskillnad från det rent logiska.[5] Det rent individuella livet saknar Hegel därför möjlighet att med sin metod förklara, och den enskilda människan kan han icke komma till hjälp.[6] Denna grundbrist hos Hegel kan ock uttryckas så, att det hegelska systemet gör anspråk på att vara färdigt, utan att det äger någon etik; i etiken hör nämligen just den individuella tillvaron hemma.[7]

Kierkegaard erkänner sig för Hegel hysa en nästan gåtlik respekt, han förklarar sig villig att både beundra honom och att alltfort lära av honom, detta gäller icke minst i fråga om Hegels logik. Men den som driven av behov efter lösning av rent personliga livsproblem tager sin tillflykt till Hegels filosofi, han blir lämnad helt i sticket. En i livet

---

[1] Jfr C. Schrempf, Zeitschr. für Th. u. K. 1898, s. 206 f.
[2] Jfr t. ex. S.V. VII s. 265 f. [3] Pap. VII: I, A. 82.
[4] Pap. VII I, A. 153. [5] Jfr Pap. VI B. 98,45.
[6] Jfr Pap. V, B 12,13, s. 70 ff. [7] S.V. VII, s. 99.

prövad människa, som i sin nöd tyr sig till honom, han kan inte annat än finna honom komisk, trots allt det stora hos honom.[1]

Bristen i Hegels spekulation framträder sålunda i förhållandet till den enskildes eget personlighetsliv. Spekulationen lämnar personlighetslivets behov otillfredsställda, den visar sig sakna blick för detta livs själva egenart, i det personligas motsats såväl till den formellt logiska utvecklingen som till den världshistoriska utvecklingsprocessen.

Hegel och romantiken beteckna därför i grunden en och samma fara för personligheten, blott att denna fara hotar från tvänne olika, varandra delvis rakt motsatta sidor. Det är också samma behov efter en personlighetslivets egenart motsvarande helhetsåskådning, som driver Kierkegaard till kamp mot Hegel såväl som mot romantiken. Redan från början av sin författarverksamhet kämpar Kierkegaard i verkligheten på båda dessa fronter.

I *Enten-Eller* är romantiken polemikens direkta föremål, och Kierkegaard spelar ut mot denna även Hegel och hans tänkande. Men samtidigt börjar här, om än indirekt, polemiken även mot den hegelska spekulationen.[2] Och kritiken av Hegel fortsättes jämsides med polemiken mot romantiken genom hela den pseudonyma estetiska litteraturen.[3] I en »Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur» har Kierkegaard i *Afsl. uvidenskabelig Efterskrift* själv fäst uppmärksamheten på detta förhållande.[4] Skrifterna *Philosophiske Smuler* och Kierkegaards ovannämnda filosofiska huvudskrift utgöra redan genom sina titlar och genom sin humoristiskt lekande framställningsform en öppen protest mot hela »Systemet» och den hegelska spekulationens framställningsform.[5] Och Afsl. Efterskrift sårar »Systemet», säger Kierkegaard, dödligt bakifrån[6], och häri ligger — ur en synpunkt — avsikten med hela denna framställning. Kierkegaards genom hela hans pseudonyma estetiska författarverksamhet fortsatta kritik av och polemik mot den hegelska spekulationen blev i verkligheten icke utan resultat, den kom tvärtom att få ingripande betydelse med hänsyn till denna filosofis ställning i danskt tänkande och andeliv.

Det var genom estetikern-filosofen J. L. Heiberg (1791-1860),

---

[1] Pap. VI, B. 54,12, Pap. V, A. 73, S.V. IV, s. 292, E.P. 1849, s. 580, S.V. VII, s. 265.

[2] Jfr W. Lœndertz a. a., s. 81.

[3] Jfr t. ex. förordet till Frygt og Bærven. Detta visar, att Kierkegaards hela framställning av tron här har sin direkta polemik mot spekulationens gående utöver tron. Jfr E.P. 1849, s. 205, 598. E.P. 1850, s. 384, S.V. XIII, s. 604 f.

[4] S.V. VII, s. 212 ff. [5] Jfr Pap. IV, B. 1, s. 104. [6] S.V. XIII, s. 579.

som Hegel först vunnit insteg i Danmark genom hans 1824 utgivna skrift Om den menneskelige Frihed.[1] Under 1830-talet var denna filosofis inflytande i det danska hulturlivet alltmera i stigande, så att Heiberg 1841 i företalet till sina Prosaiske Skrifter kunde uttala sin glädje över att det, som man hade skrikit ut såsom blott en modesak och ett tomt formväsen, nu genom en yngre arbetares kraftiga geniala verksamhet hade blivit en causa victrix.[2] Denne antydde yngre arbetare var teologen, dogmatikern H. L. Martensen (1808—1884). Åt Heibergs förtjänster på det estetiska området kan Kierkegaard ännu 1841 giva erkännande.[3] Men på Martensen ser Kierkegaard ända från början med en antipati, som med åren blott alltmera stegras.[4] Martensen representerar för honom i det hela typen för den medelmåttige epigonen.[5] Martensens mystiskt spekulativa eklekticism, sammansatt av tankeelement främst från Hegel, Schelling, Baader och Böhme, är för Kierkegaard i grunden främmande.[6]

Polemiken mot »Systemet» i *Philosophiske Smuler* och framförallt i *Afsl. Efterskrift* har ju sin egentliga adress till Hegel själv; Martensen icke ens nämnes. Men det är intet tvivel om att den komiska kategori »Privat-Docenten», som i Kierkegaards ironi här så obarmhärtigt gisslas, för Kierkegaard själv hade främst i Martensen sin åsyftade motsvarighet i verkligheten.[7]

Hegelianismens dominerande ställning i Danmark skulle emellertid bli av kort varaktighet. I *Synspunktet* skriver Kierkegaard, att medan allt i Danmark var »System», då han själv började sin författarverksamhet, så nämnes nu 1849 »Systemet» nästan icke alls längre.[8] Även om man icke får överskatta den ögonblickliga verkan av *Afsl. Efterskrift*, då så föga läst, så torde Kierkegaard likväl kunna med rätta på grund av hela sin pseudonyma estetiska produktion tillräkna sig den väsentliga andelen till »Systemets» övervinnande i Danmark.[9]

Det var också mot den på en gång avgörande och svaga punkten

---

[1] H. Höffding: S. Kierkegaard, s. 16. Ds. Danske Filosofer, s. 129 f. A. Thomsen, a. a., s. 241.

[2] H. Höffding, Danske Filosofer, s. 136 f.

[3] S.V. XIII, s. 389. Jfr ock S. V., VIII, s. 16. [4] Pap. II, A. 7.

[5] Pap. V, B. 6, s. 137, E.P. 1849, s. 608-615.

[6] Jfr H. Reuter, a. a., s. 69.

[7] E.P. 1849, s. 579 f. Att Martensen själv har förstått detta, visar han i Min levnad, s. 238 ff.

[8] S.V. XIII, s. 604 f. Även efter denna tid riktar Kierkegaard emellertid direkt polemik mot den modärna spekulationens förvanskande av det etiska och det religiösa. T. ex. S. V. XII, s. 22—34, 78 not. 1,133 f.

[9] Jfr E. P. 1850, s. 384 f.

i Hegels religionsfilosofiska spekulation, som Kierkegaard främst hade insatt hela sin kritiks skärpa: spekulationens identifiering av tanke och vara, förväxlingen mellan det allmänt, formellt logiska och det individuellt existentiella.[1]

Helt fri från beroendet av hela den hegelska spekulationen blev Kierkegaard personligen likväl aldrig. Även i detta avseende utgör förhållandet till Hegel en analogi till Kierkegaards ställning gentemot romantiken.

Kierkegaards tänkande fortfar att röra sig inom den hegelska filosofins kategorier.[2]

Hela hans *filosofiska terminologi* är från Hegel, vilket i icke ringa grad bidrager till att för nutida läsare försvåra tillägnelsen av det Kierkegaard egentligen velat framföra.

Men spekulationens förblivande inflytande över Kierkegaard inskränker sig icke blott till det rent terminologiska.

Huru starkt Kierkegaard än hävdar, att han även genom sin framställningsform vill angripa »Systemet», så finnas även hos Kierkegaard ansatser till ett *systematiskt framställningssätt*. Anläggningen och genomförandet av skrifter sådana som *Begrebet Angest* och *Sygdommen til Døden* vittna härom och — icke minst — trots dess humoristiskt lekande form, själva *Afsl. Efterskrift*. Anläggningen av stadierna, framför allt sådana de i Afsl. Efterskrift i filosofisk form framställas, pekar även i denna riktning.[3]

Den hegelska *abstrakta dialektiken* gör sig också i dessa skrifter gällande, liksom den trycker sin prägel på vissa av Kierkegaards uppbyggliga skrifter. Kierkegaard griper med förkärlek ett begrepp och söker sedan genom oupphörligt dialektiserande tränga allt djupare in i detta för att härur vinna ett ständigt nytt tankeinnehåll. Genom användandet av denna dialektiska metod undgår Kierkegaards hela tänkande icke heller att få en viss abstraktionens prägel, som ej sällan gör den merendels brett anlagda framställningen tröttande och som låter Kierkegaards brist på omedelbarhet ännu mera starkt träda fram. Dialektikens konst — tankens energiska fullföljande genom motsatser ända till dess yttersta spets — som hos Kierkegaard var ett väsensdrag, har i Hegels skola fått sin kraftiga ohämmade utveckling och sin säregna prägel. Kierkegaards avhängighet av Hegel i detta avseende är tydlig, vilket å andra sidan icke utesluter, att Kierkegaard — såsom

[1] H. Reuter, a. a., s. 42, 123, V. Delœuran, a. a., s. 94. H. Höffding S. Kierkegaard, s. 13 f.

[2] Jfr H. Reuter, a. a., s. 42, Fr. Petersen, a. a., s. 519.

[3] Jfr W. Leendertz, a. a., s. 297 f.

i annat sammanhang skall visas — hävdar en från hela den hegelska spekulationen artskild dialektik, en kvalitativ dialektik, som hör till den individuella existensen, i motsats till Hegels kvantitativa dialektik.[1] Kierkegaard kan i själva verket jämte Feuerbach räknas såsom Hegels store lärjunge i dialektikens konst.[2]

Med denna Kierkegaards dialektik sammanhänger nära en hos honom aldrig helt övervunnen *intellektualism*. Huru starkt Kierkegaard än betonar kristendomen såsom varande icke lära, doktrin, utan existens, tillägnelse, innerlighet, så talar han likväl själv på olika ställen om kristendomen såsom lära. *Afsl. Efterskrifts* problem blir trots allt i sista hand frågan om ett förhållande till kristendomen såsom läran om den absoluta paradoxen.[3] I *Sygdommen til Døden* talas om kristendomens *lära*, läran om Gudamänniskan, om synden, om försoningen o. s. v.[4]

Intellektualismen inverkar vidare på Kierkegaards framställning av det kristna gudsbegreppet. Gud framställes stundom mera såsom en rent metafysisk än såsom en moralisk verklighet. Kierkegaard kan så t. ex. uttryckligen tala om Gud såsom ett predikatlöst vara.[5] Och i överensstämmelse härmed bestämmes Kristi gudom hos Kierkegaard mera såsom en rent metafysisk än såsom en etiskt-religiös kvalitet.

Den intellektualism, som på olika sätt framträder i Kierkegaards åskådning beror visserligen icke blott på det hegelska inflytandet över hans tänkande. Även det intellektualistiska *grekiska* tänkandet har, såsom i samband med framställningen av Kierkegaards förhållande till Sokrates skall visas, i detta avseende utövat ett starkt inflytande. Att särskilja i det enskilda det grekiska och det hegelska inflytandet i detta avseende är givetvis i grunden en olöslig uppgift. I detta sammanhang har emellertid varit av vikt att särskilt betona den påverkan som i intellektualistisk riktning kan ha utövats just från den hegelska spekulationen.

Kierkegaards slutgiltiga förhållande till Hegel blir sålunda, även det, i verkligheten dialektiskt. Kierkegaard har i Hegel sett sin motståndare, i spekulationen en fara för kristendomen och för allt verkligt personlighetsliv. Men samtidigt har denna spekulation i flera olika avseenden utövat på Kierkegaards tänkande ett förblivande inflytande.

Man har från olika håll velat förlägga den verkliga betydelsen av

---

[1] Jfr H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 120. [2] A. Thomsen, a. a., s. 14.

[3] S.V. VII s. 7, 328 ff. med not 1.

[4] S.V. XI, t. ex. s. 196 f., 200 f., 210, 227, 235. Jfr S.V. VII s. 328 ff. med not 1.

[5] E.P. 1854—55, s. 111. (1854)

Kierkegaards polemiska författarverksamhet övervägande till den reaktion, som Kierkegaard på det etiskt-religiösa området har givit gentemot Hegels spekulation.[1]

Härvid är emellertid först och främst tydligt, att Kierkegaards åskådning icke under någon period kan sägas beteckna en ren negation eller antipod till Hegels filosofi.[2]

H. Reuter torde sålunda i sin ovannämnda avhandling, i vilken han tecknar Kierkegaards religionsfilosofiska tänkande till och med Afsl. Efterskrift i dess förhållande till Hegels religionsfilosofiska system, ha på ett något överdrivet sätt hävdat Kierkegaards ställning till Hegel såsom ett rent motsatsförhållande. Motsatsen är enligt Reuters framställning denna: Hegels storartade försök att lösa subjekt-objekt-problemet genom en förening av dessa båda moment misslyckades; för Hegel gick subjektet under i det objektiva. För Kierkegaard, som gentemot Hegel med rätta hävdade det subjektiva, försvann emellertid i sista hand det objektiva helt och hållet. På det religiösa livets höjdpunkt finns till slut allenast innerligheten själv kvar. Hegel och Kierkegaard stå därför religionsfilosofiskt sett såsom antipoder till varandra. Medan den förre lade ensidigt all vikt på det objektiva, behöll den senare icke mindre ensidigt intet utom det rent subjektiva.[3]

Frågan, huruvida Kierkegaard ens i denna mera speciella bemärkelse kan göras till Hegels rena motsättning, beror i grunden därpå, huru Kierkegaards förhållande till det objektiva på det etiskt-religiösa området principiellt bestämmes. Såsom den följande framställningen i sin helhet skall visa, utgör i själva verket det objektiva, i betydelsen av uppenbarelsens transcendenta, paradoxala verklighet, för Kierkegaard den aldrig förnekade utan tvärtom såsom självklar beständigt erkända förutsättningen — huru lidelsefullt Kierkegaard än i sin förkunnelse lägger all vikt på det subjektiva, innerligheten. Reuter, som i sin framställning hävdar Kierkegaards ståndpunkt såsom utmynnande i ren subjektivism, underskattar obestridligen den betydelse, som religionen såsom transcendent verklighet äger i hans tänkande.[4]

I själva verket har Kierkegaards åskådning utbildats under oupphörlig såväl positiv påverkan från som negativ motsättning till såväl

---

[1] Fr. Petersen, a. a., s. 519, 889 ff., V. Deleuran a. a. s. 11 ff. Även H. Höffding sätter i det hela Kierkegaard något ensidigt in i motsättningen till den hegelska religionsfilosofin.

[2] Jfr G. Niedermeyer, a. a. s. 68 ff. [3] a. a., s. 125—128.

[4] Jfr M. Weber. Hamann und Kierkegaard: Zwei Propheten des Irrationalismus. Neue Kirchl. Zeitschr. årg. 1917 s. 23—58, 77—125.

Hegels spekulation som hela den romantiska tidsströmningen. Om man undantager Sokrates och det grekiska tänkandet, är det just från dessa tvänne andliga strömningar, som Kierkegaards tänkande överhuvud mottagit sitt djupaste inflytande. Den inverkan, Kierkegaard rönt av särskilda tänkare och personligheter, sådana som Hamann, Lessing, Fr. Chr. Sibbern (1785—1872), Poul Møller (1794—1838) samt den av Kierkegaard så utomordentligt högt skattade Adolf Trendelenburg (1802—1872), blir i jämförelse härmed i det hela av underordnad betydelse, huru djupt i olika avseenden dessa än kunna ha påverkat hans tänkande.[1]

Det inflytande, som romantiken och Hegel utövat på Kierkegaard, ifråga om själva utpräglingen av hans etiskt-religiösa åskådning, måste emellertid till slut i *främsta* rummet sägas vara av negativ karaktär. Kierkegaard betraktar själv hela sin åskådning såsom ett korrektiv gentemot dessa tidsriktningar. Och detta korrektiv har vunnit sin säregna prägel framför allt genom sin polemiska motsättning till, icke genom sitt positiva beroende av romantiken och Hegel.

På grund av detta sitt inflytande, såväl i positiv som i negativ riktning, komma emellertid dessa tidsströmningar att utgöra väsentliga förutsättningar för Kierkegaards hela tänkande. De ingå såsom de mest betydelsefulla momenten i den allmänna historiska bakgrund, mot vilken Kierkegaards hela etiska åskådning måste betraktas för att fullt kunna förstås.

3. Kierkegaards förhållande till samtiden och kyrkan.

Den fordran, som Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* framställt, att en diktare skall vara orienterad och inordnad i sin egen samtids liv, har Kierkegaard för sin egen del sökt förverkliga, såsom redan framställningen av hans förhållande till romantiken och Hegel i sin mån har påvisat. Kierkegaards förhållande till sin samtid skall emellertid i det följande från nya synpunkter belysas.

Skall man kunna lyfta en hel tid, måste man, framhåller Kierkegaard, sannerligen först känna och förstå den.[2] Att klart förstå och att allsidigt uppfatta samtiden är sålunda för Kierkegaard en oundgänglig förutsättning för att han skulle kunna utföra den livsuppgift, till vilken han känner sig vara kallad. Och då han ser sin särskilda uppgift vara att komma sin samtids människor i djupaste

[1] Jfr H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 21 ff. S.V. VII, s. 88 ff. Pap. V.A. 98. [2] E.P. 1848, s. 14 f.

mening till hjälp i etiskt-religiöst avseende, blir det främst ur en etiskt-religiös synpunkt, som Kierkegaard betraktar och söker förstå den tid, i vilken han lever.

Kierkegaard lägger tonvikt på att han icke, såsom det kan synas, står likgiltig och främmande för sin samtid eller oförstående mot det som rör sig i tiden, om det än i främsta rummet är den enskilda människan han söker. Ett uttryck för att Kierkegaard följer med vad som rör sig i tiden, ehuru i »særskilt Kahyt», och att han äger en bestämd, självständig uppfattning av tidens allmänna skaplynne, är hans 1846, strax efter offentliggörandet av Afsl. Efterskrift, utgivna skrift *En literair Anmeldelse.*[1] Skriften innehåller en lovordande anmälan av novellen To Tidsaldre, utgiven av J. L. Heiberg 1845, ehuru av annan författare. I denna novell framställas franska revolutionstiden och nutiden i deras olika skaplynnen. Till dessa skildringar knyter emellertid Kierkegaard »en allmännare betraktelse», som ställer sig i novellens tjänst, genom att i jämförelsen mellan dessa två tidsåldrar särskilt markera olika drag, vilka i novellen blivit framställda. Genom att så skarpt som möjligt framställa nutiden mot revolutionstidens bakgrund söker Kierkegaard här teckna sin samtids andliga liv och bestämma tidens allmänna karaktär, sådan han uppfattat densamma. De »dialektiska kategoribestämningar»[2], i vilka Kierkegaard framställer samtidens egenart, kunna sammanfattas i den sats, med vilken han inleder sin betraktelse av samtiden: »Nutiden er væsentligen den forstandige, den reflecterende, den lidenskabsløse, den flygtigt i Begeistring opblussende og kløgtigt i Indolents udhvilende».[3] Denna karaktäristik har tydligen i sikte icke minst just de tvänne tidsströmningar, vilkas dialektiska inflytande på Kierkegaard ovan skizzerats.

Hegel och romantiken äro de makter, av vilka tiden i första hand erhåller sin särskilda prägel.

Hegels dominerande plats i samtidens andliga liv framträder åskådligt i själva det krav, i vilket Kierkegaard ser tidens hela egenart avspegla sig, nämligen i kravet på att kunna »*gå utöver*».

Om den förflutna tiden med rätta kan beskyllas för en viss trög konservatism, så synes denna tid istället ha sin fixa idé i kravet på »at være kommen ud over sin Formand».[4] I en av Kierkegaard själv aldrig utgiven satir »Striden mellem den gamle og den nye Sæbekieldet» förekommer denna replik, i vilken hela samtiden i ett visst av-

[1] S.V. VIII s. 1—105. Jfr Pap. VII: II, B. 235, s. 86. S.V. XIII, s. 498 not. 2 s. 523, not. 2.
[2] S.V. VIII, s. 72, 89.
[3] S.V, VIII, s. 64.
[4] Pap. I, A. 328, s. 138. SV. III. s. 166 ff.

seende karaktäriseras: »M: H: jeg er kommen ud over Hegel, hvorhen kan jeg endnu ikke sige saa ganske nøie; men jeg er kommen ud over ham».[1]

I skriften *Forord*, i vilken Kierkegaard med spelande kvickhet ironiserar över vissa drag i samtidens karaktär, träder likaledes den hegelska spekulationen i förgrunden; icke minst gisslar Kierkegaard här de filosofer, vilka göra anspråk på att ha kommit utöver Hegel genom att i verkligheten fullständigt reproducera hans filosofi och därefter i en slutparagraf tillägga den upplysningen, att man nu kommit utöver hela Hegels system![2]

Denna spekulation och detta skenbara gående utöver Hegel är det, som förlänar genom sina konsekvenser samtiden dess helhetsprägel av *reflexion och förståndsmässighet.*

I tidens triviala och sofistiska förståndsmässighet ser Kierkegaard dess degeneration och olycka.[3] Förståndsmässigheten har segrat, den tyranniserar känsla och hänförelse och nedsätter allt sådant till det löjligas plan.[4] Medan det förr var råhet och vildhet, som måste bekämpas, är det i denna tid klokskapen, som måste övervinnas.[5] Klokskap och förståndsmässighet betyda nämligen uppror mot själva det obetingade i tillvaron, klokskapen kujonerar kristendomen, och den profanerar dess obetingade höghet.[6] I denna tid uttömmer sig den allt förtärande reflexionen till sist i rent innehållslösa bestämningar.[7] Hela samtiden får härigenom prägeln av en rent formell strävan, betecknad av filosofernas ansträngningar att konstruera världsförklarande system, i vilka formen får ersätta livets eget innehåll. Formen, som skall vara medium, får så i denna tid träda i livets och idéernas ställe. I tidens hela strävan blir därför alltid något Don Quixotiskt.[8]

Men huru mycket tiden än tumlar om i reflexion, förmår den likväl icke att genomföra reflexionen till verkligt djup, den kan icke hålla ut ansträngningen att tänka en tanke ut i alla dess finaste konsekvenser.[9] Just genom tidens reflexion och förståndsmässighet har nämligen all verklig energi förlamats; tidens »flade Forstandighed har udpumpet al Lidenskab af Livet».[10] Och tidens uselhet uppenbaras däri, att den *intet patos, ingen lidelse* äger, ty det är i

---

[1] Pap. II, B. 1—21, se s. 300. Jfr Pap. I, A. 220.
[2] S.V. V s. 1—71, se s. 60 ff. [3] Pap. II, A. 170. E. P. 1847, s. 50.
[4] E.P. 1849, s. 110, 437 f., s. 457. [5] S.V. IX, s. 248.
[6] S.V. XII, s. 430 f. [7] Pap. II, A. 188, 455.
[8] Pap. I, B 2, s. 172 ff. [9] Pap. VII: I, A. 13.
[10] Pap. IV, B. 76.

patos och lidelse, som varje tid äger sin egentliga kraftmätare.[1] Emedan tiden väsentligen saknar lidelse och patos, saknar den också — i motsats t. ex. till revolutionstiden — kraft att på ett avgörande sätt *handla*. Ett uppror skulle därför i denna tid vara det mest otänkbara av allt, en dylik kraftyttring skulle för tidens beräknande förstånd synas rent av löjeväckande.[2] De stora och goda handlingarnas tid är förbi, nutiden är istället antecipationernas och de stora löftenas gyllene tid.[3] Blott i denna enda mening kan Kierkegaard tillägga tiden en viss rörlighet. Medan t. ex. den samtida litteraturen knappast uppvisar ett enda verkligt betydande nytt verk, så kan man istället, heter det, »næsten ikke høre Ørenlyd for Løfter, Trompetstød, Subscriptionsvræl, Skaaler, Bebudelser, Forsikkringer, Becomplimenteringer o. s. v.»[4] Tiden bebådar och bebådar, och likväl födes ingen Johannes Döparen, för att icke nämna något ännu större.[5] Tiden har på sin höjd förmått att sätta själva premisserna i rörelse, men till konklusionen har den alls icke kommit; och vad värre är: emedan tiden saknar patos och innerlighet har den icke ens känt, att konklusionen fattas, och längtat att finna densamma.[6]

Genom samtidens grundbrist, denna dess brist på patos, ha, vad Kierkegaard kallar livsförhållandenas springfjädrar, förlorat sin elasticitet[7], de spänningsfyllda motsatser, i vilka det verkliga energifyllda människolivet leves, sjunka tillsammans, så snart lidelsen går ut. Samtiden har nu, såsom en följd av sin brist i detta avseende, upphävt motsättningens stora grundsats[8]; den mäktar icke hålla olika motsatser i spänning gentemot varandra och tvinga sig själv till ett avgörande val emellan desamma. På ett bedrägligt sätt söker tiden undslippa valets ansträngning och ansvar genom att falskt utjämna alla kvalitativa motsatser. Detta förhållande tager sig också uttryck däri, att tiden förlorat allt intresse för de personliga livsuppgifterna, personligheten sättes icke in på att i innerlig-

[1] Pap. III, A. 185. S.V. I s. 12.

[2] S.V. VIII, s. 66. G. BRANDES anför denna utsaga såsom bevis på hur långt Kierkegaard var från att rätt förstå sin tid. (S. Kierkegaard s. 215.) I Om min Forfatter-Virksomhed (1849) erinrar emellertid Kierkegaard själv om detta sitt uttalande och tillägger, att revolutionsåret 1848 icke gjort detta till osanning. I dagböckerna ironiserar han över upproren dessa år, vilka han närmast betraktar såsom blott politiska konstprestationer belysande tidens moraliska upplösning. S.V. XIII, s. 498 not 2. E. P. 1848, s. 371 ff. E. P. 1851—53, s. 334 f.

[3] S.V. VIII, s. 50, 67. [4] Pap. IV, B. 117, s. 280.

[5] Pap. II, A. 723. [6] Pap. VII: II, B. 235, s. 6.

[7] S.V. VIII, s. 73. [8] S.V. VIII, s. 90.

het och genom avgörelser själv förverkliga sin individuella etiskt-religiösa uppgift.[1] Från den personliga, aktiva handlingens plan har tiden nedsjunkit till att spela den blott passive åskådarens roll.[2] Tidens brist kan därför ock betecknas som en brist på naivitet eller primitivitet; det är kraften att överhuvud mottaga ursprungliga och avgörande intryck, som helt har gått förlorad.[3]

I sin passivitet har tiden nedsjunkit från det etiska livet till det intressantas kategori, vilken i sig ligger på gränsen mellan det etiska och det estetiska.[4] Men i det intressanta har tiden »løbet vild og løbet fast», vad den vill är intet annat än det estetiskt fängslande, som icke kräver ursprunglighet, energi, avgörelse och handling[5]; estetiskt skönskriveri är därför också, betecknande nog, dagens lösen.[6] I själva detta försjunkande i det estetiska ligger huvudorsaken till det tungsinne och den förtvivlan, som utgör hela denna tids hemliga och bottenlösa lidande.[7] I denna esteticism avslöjar sig romantikens hela ödesdigra inflytande över samtidens liv.

Tidssignaturen kan sålunda ur en synpunkt uttryckas i ordet *esteticism* såsom uttryck för tidens praktiska åskådning. Men tidskaraktären kan, såsom ovan redan framhållits, tecknas också från en annan utgångspunkt, som likväl även den för till samma mål.

Tidens grundskada kan bestämmas såsom *intellektualism*, såsom ett outtröttligt docerande, vilket lämnar själva personligheten oberörd[8], och i detta drag är det, som tidens allt behärskande reflexion och förståndsmässighet alldeles omedelbart har sitt uttryck. Detta beständiga docerande uppenbarar tidens förvirring.[9] Allt skall underordnas tänkandets supremati och såsom övervunna moment ingå däri. Härav framkommer skenet, att tiden i sitt docerande förstår att upptaga och giva rätt åt allt. Men i verkligheten vinner tiden blott en rent abstrakt allsidighet, vilken står ojämförligt lägre än den medvetna ensidigheten i den ena eller andra riktningen.[10]

Detta intellektualistiska drag i tiden sätter i olika avseenden sin prägel på såväl det individuella livet som samhällslivet. En belysande illustration till detta förhållande ger den utveckling, som begreppet *uppfostran* har kommit att få. I den gamla tiden betydde uppfostran en etisk utveckling i riktning mot karaktär, men i denna mening har begreppet uppfostran mer och mer försvunnit. Nu ac-

[1] S.V. VIII, s. 98. [2] S.V. VIII, s. 69. [3] E.P. 1847 s. 61 ff.
[4] S.V. III, s. 131. [5] E.P. 1848, s. 369. [6] Pap. IV, B. 117, s. 280.
[7] Pap. I, A. 181, S.V. I, s. 119 f., Pap. IV, B. 110, s. 260, E.P. 1849, s. 89 f.
[8] E.P. 1848, s. 18 f. [9] S.V. VII, s. 239.
[10] S.V. VII s. 302 f.

centueras i stället begreppet *undervisning*. Huvudvikten lägges nu på att lära mycket och att förvärva vetande om mångahanda. När det blott blir sörjt för att barnet får lära något i denna mening, kan det för övrigt, menar man, uppfostra sig självt.[1]

I denna docerande intellektualism uppenbarar den modärna spekulationen sina fördärvliga konsekvenser med hänsyn till personlighetslivet och dess behov. Ty detta docerande, som träder istället för personligt liv, och vilket innebär en overklig skuggexistens, utgör själva hemligheten i »Systemet».[2]

Och liksom den hegelska spekulationen, såsom tidigare påpekats, avslöjade sin svaghet främst i förhållande till det etiskt-religiösa, så kännetecknas också hela denna av spekulationen behärskade tid av en ohöljd förvirring framför allt på det etiskt-religiösa området. Personligheten, som främst just på detta område är det första och det sista, har även här helt avskaffats, allt har gjorts till ett *vad*, istället för till ett etiskt-religiöst *huru;* hänsynen till det objektiva, den opersonliga reflektionen har fått förkväva den personliga innerligheten.[3] »Systemet», som betecknades såsom själva fulländningen, var i verkligheten en övermognadens frukt, som tydde på undergång.[4]

En följd av denna bedrägliga intellektualism på det religiösa området är hela religionens förflackning, neddragandet av det absoluta i det relativa och obetydliga. Alla verkliga kvalitetsskillnader utplånas[5]; det mest ödesdigra är, att tiden har borttagit »Qualitetens svælgende Dyb fra Forskjellen mellem Gud og Menneskene». Härigenom kommer den modärna, förment kristna dogmatiken att förfalla till ett gudsbespottelsens djupsinne, och den modärna etiska vetenskapen förfaller till en fräck sorglöshet, genom vilken den fullständigt upphör att göra skäl för namnet etik.[6] Hela tiden måste därför betecknas som en upplösningens tid på alla områden.[7] Tiden vill uppbyggas på teatern, estetiskt påverkas i kyrkan, den vill omvändas av romaner och njuta uppbyggelseskrifter, den vill ha filosofin på predikstolen och prästen på katedern.[8] Denna förvirring resulterar nödvändigtvis i en fantastiskt-etisk upplösning, i vilken individerna såsom i en obestämd dröm famla efter föreställningen om Gud, utan att det etiska ansvaret och ångern inför Gud får i den enskilde göra sig gällande.[9]

---

[1] Pap. VII: II B 235, s. 222. [2] E.P. 1848, s. 18 f.
[3] E.P. 1847 s. 78 ff. S.V. VII, s. 274 f. [4] E.P. 1848 s. 371.
[5] Pap. V, A. 18. [6] E.P. 1847, s. 213 f. [7] S.V. XIII, s. 605.
[8] S.V. I, s. 126. [9] S.V. VII, s. 475.

Emedan samtiden är en dylik »æsthetisk-blødagtig Opløsning», är det nödvändigt att med allvar sätta in avgörelsens antingen-eller, kvalitetsskillnaden, så att livet och tillvaron få sina verkliga motsatser tillbaka, mellan vilka individen skall tvingas att göra sitt val. Först sedan denna förutsättning är anbragt, kan det positivt religiösa sättas in.[1]

Genom denna tidens upplösning hotar allt, som skulle vara andligt, etiskt-religiöst, att förflackas till något yttre och att bli politik.[2] Det religiösa och politiska har blandats helt in i vartannat, allt har blivit sekter och partier.[3] Hela tiden får genom denna sammanblandning av skilda kvaliteter och denna förväxling av olika kategorier en helhetsprägel av oredlighet och mångtydighet.[4] I all denna förvirring kan blott en ledande princip urskiljas, och detta är *missunnsamhetens* negativa princip.[5] Denna oförsonliga, nästan »judiska» missunnsamhet, som utgör den offentliga, enda härskande meningen, har sedan lång tid utgjort Danmarks specifika onda.[6] Hela det offentliga livet saknar patos, hänförelse och handlingskraft, men äger så mycket mera av missunnsamhetens ande, och häri ligger ett tecken, som förebådar Danmarks undergång.[7] Missunnsamsamhet och dumhet utgöra de två stora makterna i det nuvarande samhället.[8]

Denna härskande missunnsamhet innebär en allt nivellerande karaktärslöshet.[9] Denna nivellering uttrycker det kollektivas, opersonligas övermakt över det individuella och det egenartade. Då all kvalitetsskillnad och all individualitet nivelleras, återstår intet annat än att taga sin tillflykt till en allomfattande abstraktion, vilken är publikum, det blott och bart numeriska.[10] Medan det är individen, som skall vara korrelat till det etiskt-religiösa, är publikum denna tidens subjekt; men vad är publikum? »Publikum er Alt og Intet, er den farligste av alle Magter og den meest intetsigende; man kan tale til en heel Nation i Publikums Navn, og dog er Publikum mindre end et eneste nok saa ringe virkeligt Menneske. Bestemmelsen Publikum er det Reflexionens Blendværk, der gøglende har gjort Individerne indbildske, fordi Enhver kan anmasse sig dette Uhyre, i Sammenligning med hvilket Virkelighedens Concretioner synes fattige, Publikum er Forstands-Tidens Eventyr, der gjør de Enkelte phantastisk til mere end at være Konge

[1] E.P. 1848, s. 371. [2] S.V. XIII, s. 589.
[3] E.P. 1851—53, s. 123. (1851) [4] S.V. VIII, s. 73. [5] S.V. VIII, s. 76.
[6] E.P. 1849, s. 129. [7] E.P. 1850, s. 82. [8] S.V. XIV, s. 106.
[9] S.V. VIII, s. 78 f. Jfr Pap. VII: I, B. 118. [10] S.V. VIII, s. 84.

over et Folk; men Publikum er atter den grusomme Abstraktion, ved hvilken Individerne skal religieust opdrages — eller gaae under».[1] Publikum, som är verksam genom den av Kierkegaard så grundligt föraktade tidningspressen, har sin principiella motsvarighet i *socialitetens* avgudade positiva princip.[2] Socialitetens idé eller *associationsprincipen*, vilken uttrycker samtidens positiva princip, liksom missunnsamheten utgör dess negativa, är, heter det, »en Udflugt, en Adspredelse, et Sandsebedrag, hvis Dialektik er: i det det styrker Individerne enerverer det dem, det styrker ved det Numeriske ved Sammenholdet, men dette er, ethisk, en Svækkelse».[3]

Socialitetens princip, uttryckt av publikum, som är verksamt genom pressen, är tidens segrande idé. Och ju mera denna idé förverkligas, desto mera utbredes en missunnsamhetens, feghetens, veklighetens och pöbelaktighetens demoralisation i Danmark.[4]

Och den som vågar göra den minsta ansats att hejda denna demoralisation för att frälsa åtminstone sig själv, han anses såsom galen. »Nei, lad gaae, hedder det, lad gaae i Afgrunden — og medens vi synke i den, forlyste vi os ved vittige Lystspil som afsløre Fortabelsen.»[5]

Men trots alla dessa mörka sidor i tiden, är tiden likväl icke att betrakta såsom ond i ordets egentliga mening. Den har i grunden icke nog kraft och nog lidelse att vara detta. Den dom, som måste drabba tiden, är i stället på sätt och vis ännu hårdare. Ju mera fientlig Kierkegaard med åren blir mot hela det bestående, desto oftare karaktäriserar han också samtiden såsom *den andelösa medelmåttighetens* tid.

Denna andelösa medelmåttighet är för Kierkegaard av allt det allra uslaste. »Den dybeste Fortabelse er dog Middelmaadighed, o, alle Forbrydelser ere langt langt at foretrække for denne selvtilfredse, smilende, glade, luksalige Demoralisation: Middelmaadighed.» Och på samma gång är medelmåttigheten det farligaste, ty den är en fara, som hotar den makt, vilken ensam kan skänka räddning från tidens demoralisation: kristendomen. »Det for Christendommen Farligste», säger Kierkegaard, »er — det er mit Paastand — ikke Kjetterier, Vranglære, ikke Fritænkere, ikke den profane Verdslighed, nei men den Art av Rettroenhed som er: det hjertelige Vrøvl; Middelmaadighed sødt tillavet. Der er Intet, Intet Christen-

[1] S.V. VIII, s. 87. [2] S.V. VIII, s. 80. [3] S.V. VIII, s. 99.
[4] E.P. 1847 s. 172, 217 f. [5] E.P. 1849, s. 89.

dommens Væsen saa frygteligt imod som dette, hvori den ikke saa meget omkommer som den forkommer.»[1]

I förhållande till det etiska och det religiösa gäller nämligen alltid ett antingen—eller, antingen av hela hjärtat religiös eller också på fullt allvar fientlig mot religionen. Det djupaste föraktet för religionen ligger däri, att den betraktas såsom något, vilket man tillägnar sig eller bestämmer sig för blott till en viss grad. Därför gäller det att inskärpa, att religionen själv måste stämpla medelmåttigheten i denna mening såsom den mest straffvärda slags ogudaktighet, såsom den största möjliga förnärmelse mot religionen, såsom en på ett helt annat sätt graverande skuld än den att avgjort förkasta religionen.[2]

Kierkegaard kan därför i sista hand sammanfatta grundorsaken och den djupast liggande förklaringen till samtidens hela förvirring och demoralisation däri, att tiden har tagit kristendomen alltför lätt.[3] Tidens grundolycka är den, att man mitt i kristenheten har avskaffat kristendomen. Denna sats, som står i *Øieblikkets* centrum och vilken där får sin skarpaste tillspetsning, ligger i själva verket ända från Kierkegaards första uppträdande som författare såsom ett slags tyst förutsättning under hela hans betraktelse av sin samtid.[4] Den kristendom, som finnes, är försiktig klokhet[5], patriotism och statskyrka, politik, humanitet och bildning, epikureism och livsnjutning — men betraktat såsom kristendom är allt detta det mest oerhörda självbedrägeri.[6] Vad som nu fattas och som måste återvinnas i kristenheten, det är en kristendom, till vilken den enskilde individen står i ett obetingat samvetsförhållande.[7] Rent objektivt sett är nämligen allt i det stora hela i ordning — om man undantager, att i den kyrkliga förkunnelsen en viss väsentlig sida av kristendomen undertryckes, nämligen efterföljelsen. Kristendomen måste återinföras i kristenheten, icke genom en ny doktrin, men genom en förnyelse av individens personliga förhållande till kristendomen. Vad tiden och kyrkan behöver är att återvinna det subjektiva, är primitivitet, patos och innerlighet i det religiösa.[8]

[1] E.P. 1854—55, s. 109, 213, 298, 307, 376 (1854), 391, 408, 526 ff.

[2] S.V. VII, s. 192. E.P. 1854—55, s. 507, 517 ff. [3] E.P. 1847, s. 225.

[4] Pap. II, A. 236, 245, 325, S.V. VII, s. 37, 312 ff., Pap. VII: II, B. 235, s. 39 f., 219, 222. E.P. 1847, s. 144, E.P. 1848, s. 148, E.P. 1849, s. 114 f., 385, E.P. 1850, s. 93, 300 o. s. v. [5] E.P. 1850, s. 318 f.

[6] E.P. 1850, s. 53 f., E.P. 1854—55, t. ex. s. 45, 60.

[7] E.P. 1850, s. 140.

[8] Här ligger det avgörande problemet för hela Afsl. Efterskrift. E.P. 1847 s. 50, 68, 79 f., E.P. 1848, s. 371, E.P. 1849, s. 36, 457.

Denna Kierkegaards ovan framställda uppfattning av samtiden och av dess behov är för Kierkegaard i sina grunddrag medveten redan från början av hans författarverksamhet. Uttalanden från helt olika år av författarverksamheten ha därför i detta sammanhang kunnat illustrerande ställas bredvid varandra utan att väsentlig hänsyn behövt tagas till deras inbördes tidsföljd.

I det längsta söker Kierkegaard också bevara den yttre ställning, han från början intagit i förhållande till det bestående; hans uppgift var ej att åstadkomma någon förändring i det yttre, utan att ingjuta allvar och innerlighet i det bestående, under upprätthållande av detta.[1]

Men genom Kierkegaards personliga bittra erfarenheter av samhället — främst i samband med Corsarstriden — såväl som genom det allt starkare kravet på att sanningen i denna världen skall lida och att den kristne skall leva i *efterföljelse* i armod och ringhet, under hån och förföljelse — stegras motsättningen ständigt allt mera mellan Kierkegaard och den officiella kristendomen, tills en öppen brytning slutligen blir oundviklig.

Denna Kierkegaards utveckling till ett allt skarpare motsättningsförhållande till samtiden och kyrkan får sin mest åskådliggörande illustration i Kierkegaards förhållande till Biskop J. P. Mynster (1778—1854), danska kyrkans primas.[2]

Mynster är, säger Kierkegaard, den enda man i samtiden, som han egentligen följt med verklig uppmärksamhet.[3] Och förklaringen härtill är den, att Mynster enligt Kierkegaards höga uppskattning av hans betydelse bar hela sin samtid.[4] I Mynster möter Kierkegaard hela samtiden och kyrkan på ett karaktäristiskt sätt, men på samma gång i dess minst frånstötande gestalt. Kierkegaard har många uttryck av erkännande och uppskattning av Mynsters förtjänster; och genomgående blir hans dom över Mynster, så länge denne levde, avgjort en nyans mildare än hans dom över hela samtiden i övrigt.

Från början knöts Kierkegaard fast vid Mynsters personlighet såväl genom särskilda personliga förhållanden som genom de religiösa intryck, som han otvivelaktigt mottagit genom Mynsters

[1] Jfr Kierkegaards förhållande till Rudelbach! Jfr S.V. XIII, ss. 436—444.

[2] Ang. Kierkegaards förhållande till Mynster — jämför L. Mynsters framställning av detta förhållande i skriften »Har S. Kierkegaard fremstillet de kristelige Idealer — er dette Sandhed?» och N. Teisen: Kort Indlæg etc. s. 29—64. — Egendomligt nog ingår Mynster själv i sina »Meddelelser om mit Levnet» ej på sitt förhållande till Kierkegaard.

[3] E.P. 1847, s. 215. [4] E.P. 1854—55, s. 1 f. (1854), 416 ff. 461 f., 564.

predikningar.[1] Den vördnadsfulla, enastående djupa pietet, som förband Kierkegaard med hans faders minne, utgjorde också ett i grunden oslitligt band mellan Kierkegaard och Mynster, vilken varit faderns särskilde biktfader.[2] Mynsters betydelse såsom predikant för samtiden såg Kierkegaard framför allt däri, att Mynster — i motsats till Grundtvig, vars förkunnelse och hela personlighet från början var honom antipatisk — beständigt förde allt tillbaka på individen, där slaget i verkligheten måste stå, och icke såsom Grundtvig förlorade sig i fantastiska, historiska betraktelser.[3] Kierkegaard såg i Mynster ett ädelt paradigm, av vilket envar kunde lära. Mynster var för honom en man, som genom att själv lyda, strängt fostrade sig själv.[4] Mynsters eminenta duglighet är så stor, att man får hålla honom ett litet kätteri till godo; detta felgrepp må bli hans eget ansvar inför Gud. Av naturen är han bestämd att ha makten och att regera.[5] Kierkegaard är villig att själv på allt sätt ära och hedra hans ädla liv[6], och han söker redligt att i förhållande till Mynster bevara hela det första intryckets högtidlighet.[7]

Felgreppet i Mynsters förkunnelse ser Kierkegaard emellertid tidigt. Ehuru Mynster är läromästaren framför andra i det religiösa talets konst[8], äro hans predikningar långtifrån alltid rent religiösa; bristen i dem är, att de överskrida gränsen till en allmän levnadsvisdom; »man krymper sig ved at gaae ud paa Strømmen, man søger at vade saa lenge som muligt».[9] Mynster har aldrig varit ute på de 70 000 famnarnas djup, detta är hans olycka, och hans »kätteri» är, att han alltid hållit sig fast vid det bestående, och att han så helt vuxit samman med detta, att han avgudar det bestående, och att det sedliga för honom blir det kälkborgerliga.[10]

Detta sammanhänger med Mynsters hela uppfattning av kristendomen. Kristendomen blir för honom väsentligen blott den mänskliga naturens småningom skeende harmonisering och förädling i riktning mot ett allt mera fulländat mänskligt liv. Kristendomen blir liktydig med bildning och humanitet. Häri gömmer sig en ödesdiger förväxling, vilken innerst beror på, att man å ena sidan glömt den oändliga kvalitetsskillnad mellan Gud och människa, åt vilken kristendomen skall giva uttryck, och att å andra si-

[1] E.P. 1850, s. 192, E.P. 1851—53, s. 402 f..
[2] P. VII: I, A. 221, s. 146, E. P. 1849, s. 254. [3] Pap. II, A. 542.
[4] P. VII: I, B. 131, P. VII: II, B. 235, s. 46. [5] E.P. 1847, s. 141.
[6] P. VII: I, A. 169, s. 110, E.P. 1847, s. 274 ff., E.P. 1848, s. 101.
[7] E.P. 1849, s. 134 f. [8] S.V. VII, s. 542. [9] Pap. IV, A. 71.
[10] Pap. VII: I, A. 221, s. 145 f.

dan kravet på efterföljelse skjutits helt åt sidan. Mellan kristendomen och världen måste i verkligheten vara icke fred utan krig, det rent naturliga och det kristliga kunna ej harmoniskt förenas och ingå i varandra. Domen över Mynster beror helt och hållet på den förutsättning, utifrån vilken han skall bedömas. Vore kristendomen blott humanitet, då vore Mynster mästaren[1], det rent mänskliga förstår han att mästerligt framställa[2]; men utifrån den sanna uppfattningen av kristendomen visar det sig, att Mynster bestämmer och förkunnar kristendomen allt för mycket i den naturliga människans intresse.[3] Denna felsyn på kristendomen har sin grund i att Mynster själv är fången i klokskapens förvillande självbedrägeri.[4] Hans religiositet består i att man håller på det objektiva, den kristliga läran och på samma gång lever väsentligen såsom en rättskaffens hedning lever, man inrättar livet bekvämt och gott för sig, och njuter av dess behagligheter.[5] Men på samma gång gör man det erkännandet, att detta liv, man lever, ingalunda är det högsta och motsvarar idealet. Och detta erkännande skall nu uttrycka det i egentlig mening kristliga.[6] Visserligen är det just ett dylikt erkännande, som Kierkegaard allt mera avgjort anser sig tvingad att kräva av kyrkan, för att han skall kunna hålla på det bestående och kunna få in redlighet i förhållandet mellan kristenhet och kristendom[7], men vad Mynster beträffar, betecknar K. denna utväg och detta erkännande såsom »en temmelig Godtkjøbs Udgave af det Christelige».[8] Mynster har nämligen här förbisett det avgörande och väsentliga; han har ej ödmjukat sig under det absoluta kristna idealet, uppenbarat i Förebilden, och med djup sorg bekänt sitt avstånd från detta.[9] Mynster har i själva verket aldrig existerat i egentlig mening kristligt; liksom kristenheten i övrigt har han levat sitt personliga liv i helt andra kategorier än de kristliga.[10] Det kan icke heller förnekas, att Mynster genom sitt personliga liv, sin förkunnelse och sitt försvar för det bestående i verkligheten har kommit att oerhört bidraga till att kristendomen tagits alltför lätt och att den förvandlats till en falsk och de-

---

[1] E.P. 1848, s. 188. [2] E. P. 1847, s. 215 f.
[3] E.P. 1847, s. 234, E.P. 1848, s. 99 ff., 110, 187 f., 303 f.
[4] E.P. 1847, s. 264, E.P. 1849, s. 181, E.P. 1850, s. 225.
[5] E.P. 1851—53, s. 422 ff.
[6] E.P. 1847, s. 267. [7] E.P. 1854—55, s. 416 ff.
[8] E.P. 1847, s. 267. [9] E.P. 1849, s. 458.
[10] E.P. 1849, s. 145.

moraliserande mildhet; Mynster har med andra ord mot sin vilja väsentligt bidragit till att avskaffa kristendomen i kristenheten.[1]

Denna synpunkt träder för Kierkegaard alltmera i förgrunden vid hans bedömande av Mynster. Mynster framställes alltmera uteslutande såsom den världskloke, epikureiske och svage, vilken låtit det kristna idealet helt gå ut.[2] Med varje ny skrift, som Kierkegaard utgav, och i samma mån, som han själv skärpte det kristna kravet och »skruvade upp priset på att vara kristen», hoppades han, att Mynster äntligen skulle förstå det falska i sin ställning, erkänna sin ståndpunkt såsom ett förmildrande av kristendomen och ödmjukt böja sig under idealet. Ett dylikt erkännande från Mynsters sida skulle giva Kierkegaard möjlighet att bevara sin ursprungliga position: ingjutande av allvar och innerlighet i det bestående, utan att på minsta sätt bryta emot detta.[3] Men ju längre Mynster vägrade att giva Kierkegaard erkännandet, att hans kristendomsförkunnelse avgjort var den berättigade, och att Mynsters egen var ett förmildrande av det kristliga, destomera hopplöst blev det för Kierkegaard att kunna, såsom han helst av allt önskade, utan öppen brytning bevara sitt pietetsförhållande till Mynster.[4] Mot slutet av Mynsters liv hade Kierkegaard nästan förtvivlat i detta avseende. Strax efter Mynsters död skriver Kierkegaard, att han nu äntligen kan, utan att bryta mot sin »tungsinniga hängivenhet» för sin bortgångne faders präst, mera oförbehållsamt uttala sig om Mynster, än det tidigare varit honom möjligt. Ehuru Kierkegaard själv helst skulle alltfort velat tiga utåt, känner han sig nu obetingat tvingad till detta steg.[5] Och den dom, han fäller, kan icke bliva någon annan än denna: då Mynster har gått bort utan att erkänna, att hans förkunnelse representerar blott ett förmildrande av kristendomen, så kvarstår, att Mynster predikat kristendomen fast i ett oerhört självbedrägeri.[6] Kristligt sett måste Mynster betraktas såsom en söndagsdeklamatör, en världsligt klok eudämonist, en giftplanta — ja, rentav såsom en kriminalförbrytare.[7]

Och när Martensen i sitt tal över den bortgångne Mynster upphöjer honom till rang av ett sanningsvittne[8], då känner sig Kierke-

[1] E.P. 1848, s. 303, E.P. 1849, s. 42, 185, 201, 213, 215, 253. E.P. 1850, s. 94, E.P. 1851—53, s. 404.

[2] E.P. 1849, s. 234, 458, E.P. 1851—53, s. 404, E.P. 1854—55, s. 78 (1854).

[3] Kirkegaards vädjan till Mynster i Indøvelse i Christendom. Jfr E.P. 1847, s. 190, E.P. 1851—53, s. 403 ff., E.P. 1854—55, s. 365, (1854) 417—420.

[4] E.P. 1851—53, s. 401, 407, E.P. 1854—55, s. 1 f., (1854) s. 422, 460.

[5] E.P. 1854—55, s. 411. [6] E.P. 1854—55, s. 1 (1854), 459, 461.

[7] E.P. 1854—55, s. 63, 256 (1854) 596. [8] E.P. 1854—55, s. 539, 559.

gaard tvingad att öppet framträda och för hela världen göra uppenbart, att Mynster visserligen varit en stor man, men icke stor, kristligt sett, utan stor, estetiskt sett — såsom förfalskare av kristendomen.[1] Och med detta steg från Kierkegaards sida utbryter den våldsammaste andliga strid, som någonsin upprört Danmark, och vilken också framkallar slutdramat i Kierkegaards eget liv.

Kierkegaards hela förhållande till Mynster äger — på sidan om sin rent personliga innebörd — sin långt mera omfattande betydelse därigenom, att Mynster ensam utgjorde den måttstock, efter vilken Kierkegaards förhållande till hela samtiden på ett avgörande sätt bestämdes. I Mynsters handlingssätt i förhållande till Kierkegaards förkunnelse avgjorde det bestående självt, huruvida Kierkegaard skulle tvingas vidare i riktning mot öppen brytning eller icke.[2] Blott genom ett missgrepp från Mynsters sida är det, som Kierkegaard kan komma till en avgörande kollision med det bestående.[3] I den tystnad, som Mynster ända till sin död iakttog på den avgörande punkten, är domen uttalad, icke blott över honom själv utan på samma gång också över hela den officiella kristendomen.[4]

Kierkegaards egendomliga dubbelförhållande till Mynster av pietet, beundran och sympati å ena sidan, stigande opposition å andra sidan har sålunda i tillspetsad form uttryckt Kierkegaards ställning till samtiden i dess helhet. Visserligen erbjöd samtiden ingen egentlig motsvarighet till de drag hos Mynster, som avtvang Kierkegaard vördnad och beundran — om han än någon gång kan erkänna, att även denna tid har också sin ljusa sida.[5] Men så mycket starkare avspeglar sig samtidens hela karaktär i Mynsters svaghet och i hans avgörande missgrepp, detta redan av den orsaken, att Mynster i osedvanligt hög grad satt prägeln på hela denna tid. Den alltmera skärpta anklagelsen är en och densamma såväl mot Mynster som mot samtiden i dess helhet: kristendomens förfalskning till opersonlig doktrin, objektiv spekulation och till praktisk epikureism.

Gentemot en dylik kristendomsförkunnelse står Kierkegaard under hela sitt liv i den mest avgjorda motsats. En brytning med det bestående var därför i grunden oundviklig, och icke ens den nedärvda pieteten för Mynster skulle längre kunnat hindra densamma. Och liksom Kierkegaards pietet för Mynster bottnade i hans hängivna pietet för fadern, så leddes Kierkegaard till denna brytning med samtiden, kyrkan — och Mynsters minne i grunden

[1] E.P. 1854—55, s. 559. [2] E.P. 1850, s. 316.
[3] E.P. 1851—53, s. 77 (1851), 220 f. (1852).
[4] E.P. 1850, s. 316, E.P. 1854—55, s. 420 f. [5] S.V. VIII, s. 90.

just genom sin omutliga lydnad för det krav, hans fader ställt på honom: att i fråga om framställningen av kristendomen på ingen punkt någonsin slå av utan framställa den i dess yttersta strånghet.[1] Troheten mot dessa båda hänsyn förde Kierkegaard in i en allt skarpare konflikt, och mot sin personliga önskan och vilja tvingades han så med ett slags inre nödvändighet till den öppna brytningen med Mynster och kyrkan.

Blott ett — utom hänsynen till Mynster — håller Kierkegaard tillbaka i det allra längsta; det är kärleken till medmänniskorna, fruktan att genom en avgörande yttre brytning skada i stället för att hjälpa, fruktan att åstadkomma ny förvirring, politik och partiväsen. Denna Kierkegaards medkänsla med människorna följer honom ända till det sista. Då han på sin dödsbädd samtalade med ungdomsvännen Emil Boesen, bad han honom att »hälsa alla människor». »Jeg har holdt meget af dem allesammen».[2]

Medvetandet om omutlig inre motsättning å ena sidan, kärleksfull medkänsla med människorna, djup pietet för det bestående samt stark motvilja mot allt, som kunde gå under namn av yttre reformväsen å andra sidan — det är dessa drag i Kierkegaards karaktär, som giva åt hans förhållande till samtiden och kyrkan en med åren alltmera outhärdlig spänning.

I detta sammanhang är slutligen av vikt att betona det inre samband, som råder mellan detta Kierkegaards förhållande till samtiden och själva den egenart, som präglar Kierkegaards etiskt-religiösa åskådning — framför allt sådan denna grundåskådning efter striden med Corsaren allt mera avgjort framträder. Genom sitt allt starkare motsatsförhållande till samtiden, får Kierkegaard den yttre anledningen till att allt mera hänsynslöst utdraga konsekvenserna av sina egna förutsättningar. I högre grad än någon annan yttre omständighet bidrager sålunda den polemiska motsättningen till samtiden att åt Kierkegaards hela etiska åskådning giva dess slutliga extrema tillspetsning.

Ett klarläggande av Kierkegaards förhållande till samtiden och härvid framför allt till kyrkan är sålunda — i icke mindre grad än belysningen av hans ställning till romantiken och Hegel — en av betingelserna för förståelsen av Kierkegaards hela etiska åskådningsutveckling.

[1] E.P. 1851—53, s. 401. [2] E.P. 1854—55, s. 595.

Kap. III.

Kierkegaards förhållande till Sokrates.

Vid sidan av romantiken och den hegelska spekulationen synes — jämte Kierkegaards personliga förhållande till samtiden och kyrkan — blott *en* faktor kunna komma ifråga såsom på ett jämförligt sätt bestämmande Kierkegaards utveckling. Denna faktor utgör det grekiska tänkandet, förkroppsligat i Sokrates' tänkarepersonlighet.

Likväl är Kierkegaards ställning till Sokrates i grunden en annan än hans ställning till romantiken och Hegel. Sokrates kräver här sin egen kategori.[1] Liksom romantiken och Hegel måste Sokrates räknas med till de betingelser, ur vilka Kierkegaards hela åskådningssätt dialektiskt utvecklar sig. Men Sokrates hör på samma gång, i en helt annan mening än dessa bägge andra faktorer, med till Kierkegaards egen personlighet och till själva hans åskådningsvärld.

I denna framställning skall Sokrates därför betraktas såsom en gränsfigur i förhållande till Kierkegaards åskådning; såsom i en mening hörande till själva förutsättningarna för Kierkegaards tänkande, såsom i en annan och djupare mening likväl ännu mera samhörig med Kierkegaards egen åskådningsvärld. I fråga om för Kierkegaard medvetna och av honom erkända direkta inflytelser kan ingen faktor — kristendomen naturligtvis undantagen, som här faller utanför jämförelsen — komma i betraktande jämsides med Sokrates.

Kierkegaard har själv uttryckligen gjort gällande, att förhållandet mellan honom och Sokrates äger sin alldeles egenartade karaktär. I förhållande till Sokrates' personlighet erkänner Kierkegaard en eljest ingenstädes funnen andlig gemenskap, främst bottnande i personligheternas hemlighetsfulla centrum, men sträckande sig även till gemensamhet i livsuppgift, levnadsöde, framställningsform och

[1] Mot W. Leendertz (a. a. s. 269 ff.), som ställer dessa tre faktorer i full paritet med varandra.

åskådningssätt; Kierkegaard är t. o. m. angelägen att i olika mera rent tillfälliga avseenden söka upptäcka en likhet mellan Sokrates och sig själv.[1]

Den väsentliga olikheten mellan Kierkegaards ställning till romantiken och Hegel å ena sidan och till Sokrates å andra sidan ligger i grunden just på denna punkt. Och denna grundväsentliga olikhet kommer sedan till uttryck däri, att utvecklingen av Kierkegaards förhållande till dessa faktorer, romantiken—Hegel och Sokrates, går i rakt motsatt riktning. Medan för Kierkegaard motsättningen till romantiken och Hegel under utvecklingens gång blir allt mera avgjord och polemisk, blir med åren kärleken till och beundran för Sokrates så långt ifrån försvagad, att den snarare synes växa till i innerlighet och styrka, såsom Kierkegaards egna uttalanden här nedan skola giva vid handen.

Ända från sina tidigaste år, långt innan Kierkegaard egentligen börjat läsa Platon, har han känt sig stå i en oförklarlig rapport med Sokrates.[2] Sokrates är Kierkegaards första kärlek, med ingen människa har han sysselsatt sig så mycket som med Sokrates, denne den intressantaste människa som någonsin levat, Greklands störste intellektuelle hjälte.[3]

Det är sålunda icke ett ämne, som står i ett rent tillfälligt förhållande till honom själv, som Kierkegaard väljer, när han ägnar sin magisteravhandling åt en undersökning och framställning av *Begrebet Ironi, med stadig Hensyn till Sokrates*.[4] Själva detta ämnesval och det sätt, på vilket undersökningen genomföres, visar åskådligt, huru utpräglat sokratiskt personlig, huru subjektiv Kierkegaard i verkligheten är, även när han, som i detta fall, skall utöva ett rent vetenskapligt författarskap.

Kierkegaard betecknar i denna avhandling Sokrates' ståndpunkt såsom *subjektivitet*. Men subjektiviteten får hos Sokrates ej utveckla hela sin rikedom, den avslutar sig själv i *ironi*, vilken är subjektivitetens första och dess mest abstrakta bestämning.[5] Hos Sokrates möter en till det yttersta genomförd ironi, mot vars klippfasta negativitet alla positiva, historiskt givna bestämningar, såsom familj, samhälle och stat, brytas sönder.[6] I sin tids sofister såg Sokrates sin arv-

[1] Detta är sanningsmomentet i TH. HÆCKERS egendomliga tal om Kierkegaards metafysiska sammanhang med Sokrates. S. Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, s. 37 f.

[2] E.P. 1851—53, s. 305 (1853).

[3] Pap. VI, A 86, B. 29, s. 106 f. S.V. III, s. 131. S.V. VII, s. 319.

[4] S.V. XIII, s. 93—393. [5] S.V. XIII, s. 237, 337. [6] a. a. s. 277 f.

fiende, men det var egentligen blott genom att på visst sätt intaga deras egen ståndpunkt och genom att genomföra denna, som Sokrates kunde gå framgångsrikt till strid mot dem; Sokrates besegrade sofisterna genom att själv i viss mening vara den störste sofisten.[1] Men vad Sokrates negerade i sin ironi var icke verkligheten över huvud, såsom sofisterna gjorde; han negerade den vid en viss tid givna verkligheten, sådan denna framträdde i Grekland, och vad hans ironi i stället fordrade var en subjektivitetens, idealitetens verklighet.[2] Så hävdade Sokrates idealiteten, men likväl blott i dess svagaste begränsning, såsom en försvinnande antydan och såsom något oändligt abstrakt.[3] Sokrates ägde idén, men blott såsom sin dialektiska gräns.[4] Däri låg Sokrates' *ovetenhet*. Han var ovetande om det eviga, gudomliga, som ligger till grund för allt; han visste, *att* det var, men visste icke, *vad* det var; han ägde det i sitt medvetande, och likväl ägde han det på samma gång icke i sitt medvetande, såtillvida som det enda, han om detta eviga och gudomliga kunde utsäga, var, att han icke visste något därom.[5] Sokrates är genomgående negativ, men han är negativ till en viss grad blott skenbart. Han är positiv, såtillvida som hans oändliga negativitet innehåller i sig en oändlighet, men han förblir likväl negativ, emedan oändligheten för honom icke är uppenbarelse av något verkligt positivt utan är blott en gräns.[6] Det gudomliga fasthålles blott i sin rent negativa gestalt — reflexen i medvetandet härav är ovetenhet, mot vilken ironin svarar såsom praktisk framställningsform.[7] Över Sokrates' hela ståndpunkt ligger därför något svävande och tvetydigt. Det är på en gång allvar och icke allvar med hans ovetenhet: på denna dialektiska spets måste Sokrates hållas.[8]

Men då idealiteten hos Sokrates sålunda aldrig erhåller något positivt innehåll, så måste Sokrates' ståndpunkt likväl i sista hand bestämmas såsom negativ, såsom *oändlig, absolut negativitet*.[9] Sokrates' ståndpunkt är negativitet, ty den negerar blott, idén blir aldrig mera än en gräns; den är oändlig, ty den negerar icke blott det enstaka fenomenet i den givna verkligheten, medan andra fenomen lämnas oberörda; den är absolut, ty det i kraft av vilket den negerar är ett högre, en idealitet, som icke är, men som föresvävar ironikern såsom en möjlighet.[10] Liksom Charon fraktade människor över från livets rikedom till underjordens skuggland, och liksom han därvid, på det att hans båt icke skulle för mycket tyngas, lät de resande avlägga alla sina

[1] a. a. s. 223. [2] a. a. s. 343. [3] a. a. s. 312. [4] a. a. s. 239, 253.
[5] a. a. s. 253. [6] a. a. s. 288. [7] Pap. III, B. 23.
[8] a. a. s. 342. [9] a. a. s. 335, 343. [10] a. a. s. 335 f.

konkreta bestämningar, titlar, värdigheter, purpur, stora ord, sorger, bekymmer o. s. v., så att blott människan själv utan alla attribut blev kvar, så fraktade också Sokrates över individualiteterna från realiteten till idealiteten, men den ideella oändlighet, till vilken han i sin oändliga negativitet skulle överskeppa dem, var ett intet, och i detta lät han hela realitetens mångfaldighet försvinna.[1]

Sokrates börjar och slutar med intet, och detta hemlighetsfulla intet utgör egentligen poängen i Sokrates' hela liv.[2] Ty Sokrates' negativitet ingår i hans livs stora mission, den är att betrakta såsom en radikalkur, som är nödvändig, för att Grekland skall kunna befrias från sofisternas skenbara och fördärvliga »positivitet»; templet måste först renas, innan det heliga åter kan taga plats däri. Samma tanke kan ock uttryckas så, att sanningen fordrar tystnad, och först sedan tystnad inträtt, kan sanningen åter upplåta sin röst; och det var denna tystnad, som Sokrates var kallad att åvägabringa.[3] Tystnaden framkallar Sokrates genom sin negativa ironi, i det denna förhindrar, att subjektiviteten tages fåfängligt av den sorglösa grekiska intelligensvärlden, genom sitt krav på idealitet under avvisande av den givna verkligheten. Emedan denna fordran vid denna tid behövde höras, har också Sokrates' ironi, trots dess negativitet, världshistoriskt bemyndigande, och den äger icke det sjukliga och det egoistiska, som ironin i en långt senare tid har fått.[4] Ironin hos Sokrates är en världshistorisk lidelse, och denna ironi avslutar en hel utveckling, på samma gång som den börjar en ny.[5] Sokrates' betydelse är så utomordentlig, att han kan betecknas rentav såsom en gudomlig missionär[6], och det är just medvetandet om detta gudomliga kall, som avhåller Sokrates från att i spekulation fördjupa sig i den bakom hans idealitet avlägset anade positiviteten.[7]

Denna uppfattning av Sokrates' ståndpunkt hävdar Kierkegaard här i medveten motsättning till Hegels uppfattning av den sokratiska ironin. För att söka helt avvisa varje försök från romantiken att till sin förmån åberopa Sokrates förklarar Hegel ironin hos Sokrates vara företrädesvis en metod, enligt vilken Sokrates umgicks med människorna; i själva verket uttrycker denna ironi icke Sokrates' egentliga ståndpunkt utan skall uppfattas såsom ett denna underordnat moment.[8]

[1] a. a. s. 312. [2] a. a. 237. [3] a. a. s. 289. [4] a. a. s. 293, not. 1. Kierkegaard anmärker dock annorstädes själv, att Sokrates' subjektivitet avslutar sig *egoistiskt* i ironi, a. a. s. 237. [5] a. a. s. 290 f. [6] a. a. s. 312. [7] a. a. s. 256.

[8] a. a. s. 312 f. Jfr G. NIEDERMEYER a. a. s. 45 f. H. HÖFFDING, Den store Humor, s. 147 ff.

Hela den teckning av Sokrates, som Kierkegaard i motsats till denna Hegels uppfattning, i Om Begrebet Ironi hävdat, har betecknats såsom ett mästerverk i dess förbindande av stoffets mångfald med synpunkternas inre enhet, vilket förlänar storhet och enhetlighet åt denna plastiska, på djup »Einfühlung» grundade skildring.[1]

Kierkegaard har emellertid själv riktat uppmärksamheten på att han i denna sin ungdomsskrift gjort Sokrates orätt genom att bestämma hans ståndpunkt såsom rent negativ. Denna sin tidigare uppfattning av Sokrates förändrar Kierkegaard under årens lopp, liksom ock begreppet ironi hos honom erhåller ett delvis nytt innehåll; på olika ställen korrigerar Kierkegaard själv den uppfattning, han tidigare hävdat.

Redan år 1840 påpekar Kierkegaard i dagboken, att det blott var genom ett tillfälligt och godtyckligt användande av sin egen princip, som Sokrates icke blev positiv utan blott negativ; ty konsten att fråga är intet annat än den dialektiska sidan av konsten att svara, men Sokrates brukade sin konst blott polemiskt för att göra sin motståndare svarslös.[2]

I *Philosophiske Smuler* åter hävdar Kierkegaard, att Sokrates med vidunderlig konsekvens varit trogen sig själv och konstnärligt realiserat, vad han hade verkligen förstått. Sokrates var och förblev »jordemoder»; detta var hans uppgift, han var av gudomen själv insatt i denna. Sokrates hjälpte blott att föda, han frågade blott, men gav intet direkt positivt svar. Men denna hållning intog Sokrates icke därför, att han saknade positivt innehåll; tvärtom hade Sokrates det positiva i en långt högre mening än nutidens människor med deras många tankar, vilka alla gälla blott till en viss grad. Sokrates hade blott en tanke, men den var absolut: evigheten, det gudomliga. Men likväl förblev Sokrates blott en väckare utan myndighet och utan annat än en rent tillfällig betydelse i förhållande till sina medmänniskor; han insåg nämligen, att just ett dylikt förhållande är det allra högsta, som kan realiseras mellan människa och människa. Häri framträder Sokrates' ädla genomförda humanitet. För honom är varje människa själv det centrala och äger själv sanningen; genom att väckas till självkännedom finner hon i sig själv det centrala i tillvaron, gudskännedomen.[3] Sokrates' ståndpunkt uttrycker sålunda ett slags religiositet av en allmän karaktär, vilken har evigheten till bakgrund, men för vilken det historiska, »ögonblicket», saknar väsentlig betydelse. Det är denna allmänna religiositet, som Kierkegaard i Philo-

[1] G. Niedermeyer, a. a. s. 46. [2] Pap. III, A. 7.
[3] S.V. IV, s. 180 med not 2., s. 181, 183, 211.

sophiske Smuler liksom i Afsl. Efterskrift ställer i motsats till kristendomens paradoxreligiositet.

Åt denna här antydda mera positiva uppfattning av Sokrates ger Kierkegaard vidare uttryck i *Stadier paa Livets Vei*.

Sokrates framställes här såsom den allvarligaste man i Grekland, en man vars intellektualitet står i ett absolut förhållande till det etiska hos honom; hans komiska sinne och hans etiska patos befinna sig i jämvikt med varandra. Sokrates representerar ett allvar dolt i skämt. Sokrates' skenbart rent negativa ironi uttömmer sålunda icke innehållet i hans åskådning, utan är blott en uttrycksform för en bakomliggande positivitet — en uppfattning likartad den, som Kierkegaard tidigare bekämpat hos Hegel.[1] Sokrates blir enligt denna uppfattning etiker, ty det etiska konstitueras just av individens förhållande till den absoluta fordran, men han blir en etiker, som framträder i ironins inkognito.[2]

Denna mera positiva Sokratesuppfattning hävdar Kierkegaard ytterligare i *Afsl. Efterskrift* och i manuskriptmaterialet till detta verk. Kierkegaard anmärker här direkt mot avhandlingen Om Begrebet Ironi, att ehuru i denna en undersökning givits av det sokratiska, författaren likväl icke synes ha förstått detta utan ensidigt framdragit blott den ena sidan, den negativa, i den sokratiska ironin.[3] Kierkegaard tillägger såsom förklaring, att han i avhandlingen förmodligen genom den hegelska filosofin hade hemfallit åt en överklok objektivitet.[4]

Ironin hos Sokrates karaktäriserar Kierkegaard nu såsom enheten av etisk lidelse, som i innerlighet oändligt accentuerar det egna jaget i förhållande till den etiska fordran, och av bildning, som i det yttre oändligt abstraherar från det egna jaget och betraktar det såsom en oändlighet bland alla de andra ändligheterna och enskilda fenomenen. Denna abstraktion åstadkommer, att ingen märker det första, och däri ligger just den sokratiska konsten, och därav betingas just jagets sanna oändliggörande.[5] Kierkegaard betecknar sålunda Sokrates även här såsom ironiker, liksom ville han härmed överbygga klyftan mellan sin tidigare rent negativa uppfattning av Sokrates och sin nuvarande mera positiva uppfattning.[6]

I varje fall visar sig ironin här ha fått ett nytt innehåll, ty Sokrates' ståndpunkt bestämmes närmare såsom etikerns med ironi såsom inkognito, men en etiker på gränsen till det religiösa.[7] I överens-

[1] S.V. VI, s. 341 f. Jfr S.V. VII, s. 454 not 1. [2] S.V. VII, s. 437.
[3] S.V. VII, s. 70 f., not 1, 437. Jfr Pap. VI, B 35,24.
[4] Jfr G. Niedermeyer, a. a. s. 45 f. [5] a. a. s. 437 f. [6] a. a. s. 437.
[7] a. a. s. 437. Jfr E.P. 1848, s. 125.

stämmelse med Kierkegaards här framställda kategoribestämningar innebär emellertid detta, att Sokrates' ståndpunkt i själva verket skall bestämmas icke såsom ironi utan såsom humor. Ty medan ironin är gränspunkten mellan det estetiska och det etiska, utgör just humorn gränspunkten mellan det etiska och det religiösa.[1] Såsom stående just på denna gränspunkt kan Sokrates t. o. m. sägas äga en analogi till tron i sträng mening och till religiositetens dolda innerlighet.[2]

Kierkegaard synes vilja göra gällande en skillnad mellan denna analogi till dold innerlighet hos Sokrates och religiositetens dolda innerlighet i humorns inkognito.[3] På samma gång hävdar Kierkegaard här lika uttryckligt skillnaden mellan en allmän, »patetisk» religiositet och en i särskild mening »dialektisk», specifikt kristen religiositet (betecknade religiositet A och B). Den förra arten av religiositet kan enligt Kierkegaard mycket väl förekomma även i hedendomen, ty den har blott människonaturen själv till sin förutsättning, den förutsätter ingen i avgörande mening transcendens och äger ingen paradoxal historisk utgångspunkt.[4]

Tydligen måste Sokrates, såsom uttryckande det högsta mänskliga, vara att hänföra just till denna i hedendomen möjliga religiositet, såsom redan framställningen i Philosophiske Smuler givit vid handen. Å andra sidan synes emellertid denna allmänna religiositet göras identisk med religiositeten med humor såsom inkognito, från vilken humorn själv avskiljes såsom en nedanför liggande ståndpunkt.[5] Då nu Sokrates' ståndpunkt: etik med ironi såsom inkognito hän emot gränsen till det religiösa närmast synes motsvara humorns ståndpunkt, så skulle dessa olika bestämningar komma i motsägelse mot varandra. En viss oklarhet synes på denna punkt i varje fall förefinnas.

Den bestämning, vilken på ett sammanfattande sätt uttrycker Sokrates' storhet och genom vilken han blir den oförliknelige världshistoriska personligheten, är emellertid ännu icke framställd. Det för Sokrates egenartade och väsentliga är icke själva den ståndpunkt eller själva den lära, som han representerar; tyngdpunkten ligger i fråga om Sokrates helt och hållet på hans *personlighet*. Eller rättare: emedan Sokrates' ståndpunkt är subjektivitetens, måste själva hans personlighet få avgörande betydelse; redan i avhandlingen om

[1] a. a. s. 73, 436 f. — Se nedan Kap. VI. Jfr H. Höffding, Den store Humor, s. 147.

[2] a. a. s. 173 f., not 1, 438 f., not 2, 494.

[3] S.V. VII, s. 438 f. med not 2.

[4] a. a. s. 484 ff., 488.

[5] a. a. s. 464, not 1, 480 ff.

begreppet ironi heter det, att det hos Sokrates alltid är fråga mera om individuellt liv än om spekulation.[1] Denna synpunkt blir för Kierkegaard själva den väsentliga vid bedömandet av Sokrates. Sokrates' odödliga förtjänst ligger just däri, att han är en *existerande tänkare*.[2] Sokrates uttrycker normen för förhållandet mellan lära och liv, hans liv uttrycker på varje punkt den lära, han förkunnar, han är därför i verkligheten sin egen lära.[3] Medan man nu nedsättande säger om Sokrates, att han intet system ägde, att han var blott en personlighet, så ligger just på denna punkt i verkligheten hans storhet.[4] Det för Sokrates avgörande är att driva människorna ut ur fantasins illusoriska verklighet till ett förverkligande av individuell etisk existens; och på denna spets håller Sokrates beständigt sitt eget liv, så att han icke äger någon lära till skillnad från eller s. a. s. utanför sitt eget personliga liv. Redan Platon förlorar sig däremot i spekulation, han betecknar i detta avseende en missvisning, och från Platon vidgar sig sedan alltmera det svalg mellan spekulativt tänkande och etiskt personlighetsliv, vilket Kierkegaard först och sist upptäcker i det hegelska systemets opersonliga objektivism.[5]

Sokrates, förverkligande en enhet av lära och liv, uttrycker i sin personlighet den fordran, som oundgängligen måste ställas på envar, som skall vara förtjänt av äretiteln *livsfilosof*. Livsfilosofi innebär nämligen, där den gör rätt för detta namn, att människan till mål för all sin strävan väljer denna den högsta, den skenbart enkla och anspråkslösa uppgiften: att förstå sig själv[6], och denna fordran innebär vidare, att idén äger en sådan suverän filosofens hela personligheten bestämmande makt, att filosofen icke kan tveka ens att, om så kräves, gå i döden för denna, därmed uttryckande en heroism, som måste vara för de flesta oförståelig.[7] En sådan livsfilosofins heros är i verkligheten Sokrates, »Oldtidens praktiske Philosoph»[8], och däri ligger hans personlighets hela storhet uttryckt. I Sokrates ser Kierkegaard rent av den ende värdshistoriske livsfilosof, som verkligen är värdig denna äretitel.[9]

Genom denna enastående samstämmighet mellan lära och liv får Sokrates' hela personlighet och strävan en fullständig enhetlighet. Vad Sokrates vill är ett enda: *väckelse till etisk självverksamhet*.[10]

[1] S.V. XIII, s. 250. [2] S.V. VII, s. 172. [3] Jfr E.P. 1849, s. 87.
[4] E.P. 1854—55 (1854), s. 164.
[5] S.V. VII, s. 172, E.P. 1849, s. 491, E.P. 1850, s. 52. [6] S.V. VII, s. 408.
[7] E.P. 1847, s. 256. [8] S.V. XIII, s. 589. [9] Pap. IV, B 117, s. 291.
[10] Pap. A. 103. Pap. VII: 1, A. 69, 74.

Och i tjänst hos denna uppgift står såväl Sokrates' till det yttersta genomförda individualism som hans ironiska ovetenhet.

I *Om Begrebet Ironi* hävdas ju starkt Sokrates' rent negativa ställning till familj, samhälle och stat; för honom var staten, samhället och individen blott en summa av individer, och varje annat livsförhållande än det rent personliga mellan individ och individ var för Sokrates fullkomligt likgiltigt.[1] Denna Sokrates' fullständiga *individualism* är en bestämning hos Sokrates, som Kierkegaard — karaktäristiskt nog — beständigt har i sikte, och på vilken han beständigt riktar uppmärksamheten. Denna individualism uttrycker nämligen en djupt betydelsefull sida i Sokrates' personlighet. Den innebär, att Sokrates har upptäckt individen, att han strävar att lösgöra den enskilda människan från omgivningens bedrägliga makt och från mängdens inflytande för att göra honom till en självständig individualitet.[2] Ensam mitt i mängden arbetar Sokrates så på att splittra mängden för att finna den enskilda människan. Hedendomen liksom det mänskliga överhuvud flyr ständigt in i det numeriska och finner vila i detta. Sokrates ensam inser, att uppgiften är den rakt motsatta: den enskilde i motsats till mängden, det rent individuella i motsats till det kollektiva.[3] Det är Sokrates som giver åt ordet: *känn dig själv* dess egentliga betydelse, ty detta ord innebär för Sokrates kravet på den enskilde individens avskiljande från varje annan människa.[4] Sokrates biter sig fast i den enskilde för att tvinga honom ut ur det allmänna och för att väcka honom till att på sig själv ställa det etiskas fordran.[5] Sokrates förstår, att sanningens innerlighet icke är den kamratliga innerlighet, med vilken två »Busenfreunde» hålla varandra under armen; innerligheten finnes endast i den isolation, i vilken människorna var för sig existera i det sanna.[6] Sokrates' världshistoriska storhet kan därför också uttryckas så, att det är han, som upptäckt kategorin »den enskilde» och som har brukat denna dialektiskt för att upplösa hedendomen.[7]

Denna Sokrates' oavlåtliga strävan att ställa varje människa för sig såsom isolerad individualitet utan kommunikation med någon annan[8] i motsats till hennes ingående under ett opersonligt sammanhang utgör den ena front, på vilken Sokrates utför sin världshistoriska kamp. Denna mera praktiska strävan utgör emellertid egentligen

[1] S.V. XIII, s. 261 ff. [2] E.P. 1850, s. 294.
[3] Pap. VII: II, B. 235, s. 37. E.P. 1854—55, s. 263 f. (1854).
[4] S.V. XIII, s. 259 f. [5] Pap. VII: 1, A. 69. [6] S.V. VII, s. 209 f.
[7] S.V. XIII, s. 609. [8] S.V. VII, s. 494.

blott ett uttryck för Sokrates' ironi och ovetenhet, mot vilken även svarar den för Sokrates egendomliga indirekta framställningsformen.[1]

Denna Sokrates' indirekta framställning, den sokratiska majeutiken, innebär konsten att fråga och att på denna väg komma den enskilde till hjälp, utan att likväl någonsin färdiga svar givas. Denna majeutik har i första rummet en rent negativ betydelse; dess uppgift är nämligen att uthungra den enskilde på bestämningar och att så befria honom från det ofruktbara vetande, som sofisterna ävlas att bibringa människorna.[2] Det är med användande av just denna framställningsform, som Sokrates förmår utföra sin uppgift att upplösa den grekiska objektiviteten och den grekiska hedendomen.[3] Och denna ironi i framställningen, som Sokrates brukar, är ej blott ett talesätt hos honom, den bestämmer tvärtom hela hans tillvaro.[4] Ty till grund för densamma ligger den ovetenhet, som Sokrates för sitt eget vidkommande proklamerar, och vilken uttrycker Sokrates' storhet i teoretiskt avseende. Sokrates ensam har förstått att göra distinktionen mellan vad han verkligen förstod och vad han icke förstod, en distinktion, i vilken Sokrates själv sett i världshistorien sitt livs betydelse uttryckt och varigenom han i verkligheten framstår såsom intellektualitetens själve heros.[5]

Men i Sokrates' ovetenhet ligger, såsom ovan visats, enligt Kierkegaard något mera än den oändliga negativitet, i vilken Sokrates' ironi ännu i *Om Begrebet Ironi* uttömmer sig.

I *Sygdommen til Døden* framhåller Kierkegaard, att Sokrates visserligen ej kan betraktas såsom en väsentligen religiös etiker — han vet ej heller vad synd verkligen är — men Sokrates' ovetenhet uttrycker ett slags gudsfruktan och gudsdyrkan, vilken på grekiska framställer den judiska satsen, att gudsfruktan är vishetens begynnelse.[6] Det var av vördnad för gudomen, som Sokrates var ovetande; därför kunde gudomen också erkänna honom vara den mest vetande.[7] Denna Sokrates' ovetenhet betyder alltså i verkligheten en primitivitet, en innerlighet[8], som vill till varje pris förhindra, att det etiska blir spekulation och ett blott vetande i stället för praxis och innerlighet.[9]

Med dessa bestämningar av Sokrates' ovetenhet såsom en etisk primitivitet och innerlighet, en analogi till tron och såsom ett slags

---

[1] S.V. XIII, s. 261 ff. [2] S.V. XIII, s. 282 ff. E.P. 1849, s. 350.
[3] E.P. 1854—55, s. 188, 270 (1854). [4] a. a. s. 326 (1854).
[5] S.V. IV, s. 275, 365. Pap. V, B. 44, 45, 55,14. S.V. s. IX 222, E.P. 1851—53, s. 159 (1852). S.V. XI, s. 208 f. [6] S.V. XI, s. 209, E.P. 1850, s. 5, 237.
[7] S.V. XI, s. 210. [8] E.P. 1854—55, s. 7 (1854). [9] a. a. s. 389.

gudsdyrkan, har Kierkegaard fastslagit sina mest positiva bestämningar ifråga om den sokratiska ironin, och avståndet mellan dessa bestämningar och de i *Om Begrebet Ironi* tidigare framställda är omisskännligt.

Grundbristen i Sokrates' ståndpunkt bestämmer Kierkegaard däremot genomgående lika. Kierkegaard ser denna redan i *Om Begrebet Ironi* ligga i Sokrates' abstrakt intellektuella ståndpunkt.[1] Sokrates storhet är, att han, i intellektuellt avseende, ödmjukat sig själv i medvetande om sin ovetenhet. Men i Sokrates' intellektualitet ligger ock hans sårbara punkt.[2] Ty sanningen ligger icke, kristligt sett, såsom Sokrates i sin intellektualism menar, i subjektet, den ligger icke innesluten inom den rent mänskliga naturliga sfären. Kristligt sett är sanningen transcendens, uppenbarelse, den är icke blott immanens och humanitet.[3] Emedan Sokrates aldrig nått fram till uppenbarelsen, kan han icke heller ha det, kristligt sett, sanna idealet, vars lösen är: för mig är världen korsfäst, och jag är korsfäst för världen.[4]

Men denna Sokrates' grundbrist tjänar på samma gång såsom bakgrund för ett desto starkare framhävande av hans storhet inom det rent mänskligas kategori. Inom denna kategori är Sokrates den störste läraren.[5] I Sokrates ser Kierkegaard rent av personifikationen av det högsta mänskliga överhuvud[6], den ende i sitt slag, vilken hela sitt liv förmår att genomföra det vidunderliga konststycket att under den mest tillspetsade reflexion gömma den högsta hänförelse.[7]

På grund av denna Sokrates' enastående ställning inom det rent mänskligas sfär ställer Kierkegaard honom i en jämförelse, i vilken för övrigt ingen människa kan komma i fråga, nämligen med Kristus själv.[8] Denna jämförelse blir för Kierkegaard naturlig därigenom, att Kristi suveräna plats i egenskap av Gudamänniskan inom den kristliga sfären på visst sätt har en motsvarighet i Sokrates' ställning inom det humana; kristendom och hedendom ställas i denna jämförelse emot varandra, och bäggederas egenart erhåller sin belysning.[9] Såsom den första tes, som Kierkegaard har att försvara vid sin magisterdisputation, framställer han satsen, att likheten mellan Sokrates

[1] S.V. XIII, s. 234. [2] S.V. IV, s. 118. [3] E.P. 1848, s. 168.
[4] E.P. 1850, s. 237. E.P. 1851—53, s. 170 (1852). [5] Pap. II, A. 157.
[6] E.P. 1851—53, s. 160 (1852).
[7] E.P. 1849, s. 126, 154, E.P. 1850, s. 111, E.P. 1854—55, s. 156 (1854), S.V. XIV, s. 352.
[8] Själva denna jämförelse var vid denna tid ej ovanlig i den filosofiska och teologiska litteraturen; den möter icke minst hos Hegel. Jfr A. THOMSEN, a. a. s. 25 f., 97 ff, 129.
[9] E.P. 1849, s. 407, E.P. 1850, s. 268, S.V. XIII, s. 611.

och Kristus ligger väsentligen i olikheten[1] — ett uttalande, som är symboliskt för den motsats mellan det kristliga och det rent humana, som Kierkegaard med stigande skärpa hävdar. Denna jämförelse mellan kristendom och hedendom framställer Kierkegaard framför allt i *Philosophiske Smuler*, en skrift, vilken också icke utan rätt har betecknats såsom en djupsinnig dialog mellan Sokrates och Kristus.[2] Kierkegaard ser i Sokrates och Kristus sina tvänne lärare — ehuru Kristus samtidigt betyder något kvalitativt oändligt högre. Sokrates är den som i formellt avseende på Kierkegaard utövat det djupaste inflytandet, liksom Kristus i reellt avseende för honom är allt.[3] Sokrates är mänsklighetens störste, men Kristus är sanningen.[4]

Sokrates intager för Kierkegaard nära nog platsen såsom vägröjaren för Kristus. Vad Johannes Döparen var för judafolket, är Sokrates för det gamla Grekland, men det är denne vägröjare, som också den moderna tiden behöver.

Att Kierkegaard, då han ger Sokrates en dylik äreställning, icke själv kan vilja direkt framställa sig i jämförelse med honom, ligger i sakens natur. Kierkegaard framhåller själv detta med mycken styrka; men han uppsöker å andra sidan likväl med förkärlek alla beröringspunkter mellan sig själv och sin uppgift och Sokrates och den världshistoriska uppgift, han har utfört.

I Sokrates ser Kierkegaard den enda historiska analogi, som han med avseende på sin uppgift överhuvud vill erkänna.[5] Kierkegaard känner sig i förhållandet till det kristliga äga samma reformatoriska uppgift som Sokrates äger i förhållande till det rent mänskliga. Liksom Sokrates ironiskt uppställer frågan, huruvida han ideellt sett verkligen är människa, så frågar Kierkegaard, huruvida han — och kristenheten — verkligen är kristen.[6] Liksom Sokrates' uppgift förhåller sig till den tidens sofister, så förhåller sig Kierkegaards uppgift till den bestående kristenheten; för Kierkegaard gäller det ju nämligen att rycka människorna utur den bedrägliga objektivitetens allt upplösande makt.[7] Gemensam för Kierkegaard och Sokrates blir därför också den indirekta framställningens metod. På denna punkt vågar Kierkegaard verkligen göra för sig anspråk på att äga ett sokratiskt drag, emedan han från början rent instinktmässigt har brukat denna metod och därför kan i denna se en naturbestämning hos sig själv, liksom denna metod en gång hos Sokrates varit något rent ur-

[1] S.V. XIII, s. 99. [2] Th. Jacobsen, a. a. s. 110. [3] E.P. 1850, s. 377.
[4] E.P. 1849, s. 126. [5] E.P. 1850, s. 202, E.P. 1854—55, s. 42 (1854).
[6] E.P. 1849, s. 570, E.P. 1850, s. 58.
[7] E.P. 1851—53, s. 23 (1851), s. 373.

sprungligt.[1] Och Sokrates ensam — Gudamänniskan undantagen, vilken är idel indirekt framställning från början till slut — har brukat denna framställning i dess mest ansträngande form, i vilken det gäller att genom hela sin strävan direkt stöta bort från sin egen personlighet och i denna mening motarbeta sig själv[2], för att härmed envar skall tvingas till självverksamhet; den indirekta framställningen kommer härigenom att på ett avgörande sätt bestämma den utövandes hela tillvaro. Sokrates blir genom att strängt genomföra sin livsuppgift i denna form den oförliknelige reformatorn, den ende som förtjänar detta namn, emedan han på ingen punkt ger efter i kampen mot mängden, och emedan han aldrig gör det hela för lätt varken för andra eller för sig själv.[3] Kierkegaard strävar, om än efter en ringare måttstock, att i detta avseende efterlikna Sokrates. Sokrates och Kierkegaard drabbas också båda av samma förkastelsedom från sin samtid. Liksom Sokrates av sin tids sofister ansågs representera det onda på grund av sin ovetenhet — ty enligt sofisterna var bristen på vetande tidens olycka — så betraktas också Kierkegaard själv såsom en personlighet utan allvar och såsom den rena negativiteten, emedan samtidens alla »djupare tänkare» se tidens frälsning i spekulationens visdom och i lärans objektivitet.[4]

Men vad tiden i verkligheten behöver är raka motsatsen till det som den själv ropar efter. Vad denna genom allt sitt vetande förvirrade tid i grunden behöver, det är nämligen, ehuru ingen vill veta därom, en ny Sokrates[5], en subjektiv tänkare, vilken förhåller sig till det att existera såsom kristen liksom Sokrates förhåller sig till det att existera såsom människa.[6] Det är denna uppgift, som Kierkegaard strävar att efter måttet av sina krafter och inom sin bestämda begränsning, förverkliga. Och ju mera avgjort Kierkegaard bryter med det bestående, desto mera angelägen visar han sig vara att betona överensstämmelsen mellan Sokrates' och sig själv med hänsyn till livsuppgift och tillvägagångssätt. Ett betecknande uttryck för denna Kierkegaards strävan att finna en dylik överensstämmelse utgör den hänförda hyllning, som Kierkegaard mitt i *Øieblikkets* våldsamma kamp ägnar Sokrates, »Oldtidens ædle Eenfoldige, Du det eneste *Menneske*, jeg beundrende anerkjender som Tænker, — lige saa stor qua Charakter som qua Tænker».[7]

Sokrates blir så till slut den ende i hela världshistorien, som,

[1] E.P. 1849, s. 480 f., E.P. 1850, s. 278.
[2] E.P. 1850, s. 277 f., E.P. 1854—55, s. 326 (1854).
[3] E.P. 1847, s. 93. [4] E.P. 1850, s. 31 f. [5] S.V. XI, s. 203.
[6] Pap. VI, B. 98,62. [7] S.V. XIV, s. 352.

vägd på Kierkegaards våg, ej befinnes för lätt. Kierkegaard såg sig under gången av sin utveckling tvingad att flytta många tidigare av honom beundrade personligheter allt längre ned från deras allmänt erkända äreplatser; detta gäller icke blott samtida sådana som Hegel och Mynster, det har även sin tillämpning på personligheter sådana som Luther och Augustinus, ja, det gäller t. o. m. Paulus och apostlarna i övrigt. Men allt från den dag Kierkegaard för första gången »med klappande hjärta» närmar sig Sokrates[1] och ända till kyrkostridens sista dagar förmår Sokrates och Sokrates ensam att hålla Kierkegaards hela intresse och hänförelse lika levande. I fråga om Sokrates söker Kierkegaard, såsom ovan framhållits, så långt möjligt är, överensstämmelsen. Sokrates blir för Kierkegaard icke i sista hand den blott utomkristlige tänkaren; det är kärleken till och beundran för denna enastående personlighet, i vilken tanke och liv äro ett, och vilken med enastående konsekvens genomför sin livsuppgift, som vid Kierkegaards bedömande av Sokrates alltid behåller sista ordet. Och Sokrates blir för Kierkegaard alltid den ouppnåeliga mänskliga förebilden, vilken efter en större måttstock förverkligar de ideella möjligheter, som även Kierkegaard liksom i grunden också varje annan människa besitter. Ty Sokrates står i förhållande till det allmänmänskliga; han får framför allt icke betraktas som ett geni, ty geniet är alltid i viss mening ett undantag och utgår från en egenartad naturbestämning och får därför såsom geni alltid en estetisk betydelse.[2] Sokrates däremot har en allmänmänsklig etisk betydelse; han riktar till den enskilda människan en fordran, som denna just såsom människa kan och bör fylla. När Kierkegaard likväl i en särskild mening kallar Sokrates *sin* lärare, så ligger förklaringen däri, att de båda äro »extraordinärt utkommenderade» till denna utomordentliga reformatoriska uppgift, som är för dem båda gemensam, men vilken icke äger någon historisk motsvarighet eller verklig analogi för övrigt.

Det allmänna innehållet i denna uppgift har redan ovan uttalats genom framhävandet av Sokrates' krav på *etisk existens* och hans livs förverkligande för hans eget vidkommande av detta etiska krav.

Det är icke färdiga resultat eller ett ökat vetande utan etisk väckelse, som människorna i varje tid väsentligen behöva. Existensuppgiften, som åligger varje människa, innebär, att individen frigöres från varje opersonligt, kollektivt sammanhangs övermakt och att individen i innerlighet och patos förverkligar en enhet av lära och liv.

---

[1] Jfr S.V. IV, s. 272. [2] E.P. 1847, s. 256 f.

Denna etiska väckelse, som behöves, skall sålunda framkalla varken en lära om existens eller ett osjälvständigt lärjungaskap, men den skall driva till självverksamhet och skall skapa en däri innesluten personlig självständighet. Skall detta syfte kunna förverkligas, kräves användandet av en särskild metod, en särskild framställningsform, som står på vakt mot de tvänne faror, som hota: existensinnerlighetens förvanskande till opersonlig doktrin eller till ett osjälvständigt lärjungaskap. I annat sammanhang skall denna för Kierkegaard hävdade framställningsform närmare framställas. Vid denna jämförelse mellan Kierkegaards uppgift och metod och Sokrates' är det tillräckligt att peka på att Sokrates på ett, såsom det synes Kierkegaard, ouppnåeligt sätt har förverkligat just denna metod, som ensam svarar mot det etiska kravet på innerlighet och självständighet.

För att komma så långt som möjligt bort från doktrin och från systematiserande får framställningen nämligen först och främst icke vara allmänt abstrakt och av direkt undervisande art; den skall tvärtom göras konkret, individuell, och den skall genomföras med användande av åskådliga, livfulla bilder, så att ingen skall kunna undgå att på ett individuellt sätt själv beröras härav och förstå, att det uppställda kravet gäller honom och ingen annan.

I samma syfte måste den som vill väcka till självverksamhet bemöda sig om att låta sin egen person träda så helt i bakgrunden, att han rentav arbetar på att försvaga intrycket av sig själv; han har att till yttersta konsekvens genomföra kategorin: *utan myndighet*, vilket går rakt i strid mot den mänskliga benägenheten att gentemot andra vilja äga myndighet och auktoritet.

Såsom ovan visats, genomförde nu Sokrates enligt Kierkegaard med enastående följdriktighet majeutikens indirekta metod i dessa bägge riktningar. Såsom ingen annan förstod Sokrates att tala konkret så att ingen kunde undgå att känna, att talet gällde honom. Och genom hävdandet av sin egen ovetenhet — liksom ock genom det frånstötande i sitt yttre framträdande — sökte han avlägsna varje möjlighet att bliva auktoritet och myndighet, liksom han över huvud bekämpade strävandet att bilda skola och att vinna lärjungar i vanlig mening. Den som förstår Sokrates bäst förstår därför, att han i djupaste mening är skyldig Sokrates, sin lärare, — intet.[1] Dessa förhållanden belysa den förut framställda satsen, att Sokrates i en mening hör med till Kierkegaards egen åskådningsvärld. Sokrates kan i själva

[1] S.V. IV, s. 226.

verket sägas personifiera själva den framställningsform, som Kierkegaard å sin sida söker genomföra. Och om Kierkegaards egen åskådning än i sista hand fylles med ett helt annat innehåll än det sokratiska, så kan likväl Sokrates i sin enhet av lära och liv sägas utgöra en personifikation av själva det krav på etisk existens, som samtiden enligt Kierkegaards uppfattning nu liksom på Sokrates' egen tid främst av allt behöver höra och själv förverkliga.

Kierkegaards förhållande till Sokrates måste emellertid betraktas ur ännu en synpunkt. Frågan är, huruvida icke Sokrates' samhörighet med Kierkegaards åskådningsvärld har en ännu mera omfattande betydelse, i det att Sokrates i olika avseenden utövar ett bestämmande inflytande även på Kierkegaards bestämning av det *rent kristliga*.

Visserligen står det sokratiska såsom tillhörande den rent humana livssfären utanför och i avgjord motsättning till kristendomens transcendens; den ovan ställda frågan kan sålunda från början synas vara avgjord i nekande riktning. Men förhållandet mellan det sokratiska och det kristliga har också en annan sida.

Sokrates' ovetenhet, som ju är ett slags gudsfruktan, betyder, att Sokrates, så långt det för en hedning överhuvud är möjligt, vakar över att kvalitetsskillnadens djup mellan Gud och människa icke bedrägligt igenfylles, utan att denna kvalitetsskillnad verkligen hålles befästad.[1] Denna distinktion innebär för Sokrates, att i förhållande till Gud alla människor utan undantag äro lika ställda; i grunden är envar i detta avseende sig själv nog; auktoritet och gemenskap äro därför religiöst sett avskaffade.

Utifrån denna distinktion har A. B. Drachman med särskild styrka gjort gällande, att denna sokratiska princip utövar ett avgörande inflytande på Kierkegaards bestämmande även av den specifikt kristliga religiositeten.[2]

Detta gäller ifråga om själva den centrala kristliga bestämningen: Gudamänniskan. När Kierkegaard nämligen hävdar, att Kristus måste vara Gud, så är denna fordran för Kierkegaard nödvändig, om Kristus skall i egentlig mening kunna vara mänsklighetens lärare, och om han för människorna skall kunna göra anspråk på att äga mera än en blott tillfällig betydelse. Förutsättningen för denna tankegång är den sokratiska principen, enligt vilken alla människor religiöst sett äro ställda lika. Skall någon kunna vara *läraren*, måste han därför vara kvalitativt skild från människorna i övrigt, han måste

[1] S.V. XI, s. 209 f.

[2] Udv. Avhandl. s. 124—140. Jfr T. Segerstedt, Kristendomen och vår tid, årg. 1913, s. 225.

vara Guden i tiden. Gudamänniskan i kristendomen bestämmes av Kierkegaard alltså icke utifrån den historiska kristendomen själv, utan detta för hela kristendomen centrala fastställes med hänsyn till det sokratiska tänkandets fordran.[1]

Detta inflytande, som kan uppvisas på den centrala punkten i Kierkegaards kristendomsåskådning, möter nu enligt Drachmann även på andra punkter inom denna. I det sokratiska tänkandet bottnar Kierkegaards intellektualistiska uppfattning av synden — synden, bestämd såsom ett allomfattande tillstånd: »osanning» —, genom vilken likväl grundförutsättningen för den sokratiska principen bestrides, i det denna utgick från den motsatta uppfattningen, att varje människa väsentligen var i sanningen.[2] Men icke desto mindre går denna sokratiska princip likväl igen inom det kristliga. Det är en konsekvens av denna princip, att Kierkegaard måste vara likgiltig för innehållet i Kristi lära, försåvitt icke detta hänför sig till själva paradoxen. Skall varje människa verkligen ställas lika i förhållande till paradoxen, så får icke mera förkunnas om den människa, som är Guden, än just detta paradoxala faktum. Hellre än att offra denna princip drager Kierkegaard ett tjockt streck över kristendomens reala innehåll.[3] På samma sätt är det den sokratiska likhetsprincipen, som hos Kierkegaard tillintetgör församlingsbegreppet. — Såsom helhetsomdöme uttalar Drachmann, att Kierkegaards kristendomsuppfattning alltigenom är betingad av en religiös grundåskådning, som han icke har erhållit från kristendomen utan från Sokrates, och som han själv ofta betecknar såsom hedendom, och att det i kristendomen, som icke passar med denna åskådning, av honom utan vidare skjutes åt sidan.[4]

Ett närmare ingående på de olika frågor, som i det ovan framställda blivit antydda, förutsätter ett ingående klarläggande av Kierkegaards kristendomsuppfattning i dess helhet och faller sålunda utom ramen för föreliggande framställning.

Med avseende på Kierkegaards framställning av själva paradoxen må emellertid här understrykas, huru som den sokratiska principen på ett avgörande sätt verkligen spelar bestämmande in. Den sokratiska principens markerade kvalitetsskillnad mellan Gud och människa innebär den skarpast möjliga åtskillnad mellan det evigt varande och

---

[1] A. B. Drachmann, a. a. s. 131 f. Jfr H. L. Martensen, Etik, I, s. 225.

[2] a. a. s. 132.

[3] a. a. s. 133. Jfr J. Paludan-Müller, S. Kierkegaards Indøvelse i Christendom, s. 397 ff.

[4] a. a. s. 135.

det i tiden varande. Då nu människan är att fatta såsom existerande, såsom varande i tiden, d. v. s. såsom vardande, och då evigheten ställes i oförsonlig motsats till själva existensen, kan förhållandet mellan den existerande och den eviga sanningen icke bliva ett positivt förhållande; det eviga kan, såsom inkommensurabelt i förhållande till existensen, icke direkt gripas och fasthållas av den existerandes tanke. Evigheten blir därför alltid det objektivt ovissa, som, om det skall fasthållas, kan fasthållas blott såsom den personliga känslans och lidelsens föremål.[1] På grund av evighetens kvalitativa åtskillnad från den existerande människoanden blir för Kierkegaard sålunda själva förhållandet häremellan paradoxalt, och paradoxen blir en ontologisk bestämning.[2] När Kierkegaard identifierar detta tänkandets fasthållande vid det objektivt ovissa med fasthållandet vid paradoxen, så brukar han härvid begreppet paradox i en mera allmän betydelse.

Paradoxen i sträng mening, den absoluta paradoxen, framträder enligt Kierkegaard först i kristendomen, i Guds uppenbarelse i tiden i Gudamänniskans gestalt. Kierkegaards lidelsefulla hävdande av kristendomens absoluta paradoxalitet har sin grund redan i hans nitälskan för att just i accomodationens och det spekulativa vetandets tid hävda kristendomen såsom en sfär för sig, för tanken oåtkomlig och mot allt mänskligt förstånd stridande, såsom det absoluta, som kräver individens hela och obetingade underkastelse. Hela Kierkegaards kristendomsuppfattning, vars avgörande uttryck ur en synpunkt just är Gudamänniskan såsom den absoluta paradoxen, bottnar emellertid, såsom den följande framställningen skall visa, i sista hand i den av Kierkegaard hävdade absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa. Men denna abstrakt-metafysiskt präglade gudsuppfattning är ett följdriktigt uttryck för den sokratiska distinktionen mellan det eviga och det timliga, här inflyttad i kristendomen själv och ytterligare potenserad genom Kierkegaards bestämning av synden ur kristlig synpunkt.[3]

Drachmann framställer slutligen även den frågan, huruvida den uppfattning av Sokrates, som Kierkegaard hävdar, är historiskt sett berättigad, och han besvarar denna fråga både med ja och nej. Kierkegaards uppfattning är såtillvida icke historisk, som Sokrates själv aldrig har uttalat dessa principer, som Kierkegaard

---

[1] Jfr H. Bröchner, Problemet om Tro og Viden, s. 217. H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 66 f. [2] E.P. 1847, s. 18.

[3] Jfr N. Teisen. Om S. Kierkegaards Betydning etc., s. 31 ff., 54. H. L. Martensen, Tro og Viden, s. 135 ff.

lägger i hans mun, de ha icke ens varit hos honom klart medvetna. Men ideellt sett är Kierkegaards uppfattning berättigad, ty Sokrates skulle otvivelaktigt, försåvitt han levat i våra dagar, ha velat vidkännas alltsammans. Det är först motsättningen till kristendomen, med dess auktoritetsförhållande, dess dogmatism och dess i samfundsbegreppet givna sociala princip, som hos Kierkegaard tvingar ut det sokratiska i all dess skärpa och konsekvens. Sokrates har smitt klingan, men Kierkegaard har vässat klingans egg. Kierkegaard har sålunda bragt till klarhet, vad Sokrates blott halvt omedvetet har känt. Kierkegaard har i verklig mening upptäckt Sokrates och gjort honom förståelig — en gärning så betydelsefull, att den för alltid måste tillförsäkra Kierkegaard en märkesplats i mänskligheten utveckling.[1]

Den fråga, som härmed framställts, huruvida Kierkegaards utomordentligt uppskattande uppfattning av Sokrates är historiskt berättigad, eller huruvida den snarare utgör en Kierkegaards egen idealiserande konstruktion, behöver i detta sammanhang överhuvud icke besvaras. Det som här är avgörande är blott den betydelse, som Kierkegaard själv tillägger Sokrates, och det inflytande, som Sokrates' bild, sådan Kierkegaard nu uppfattade denna, har utövat på Kierkegaards personlighet och på hans åskådning.

I överensstämmelse med det ovan anförda svaret torde emellertid så mycket kunna här påstås, att frågan om det historiskt riktiga i Kierkegaards Sokratesuppfattning icke utan vidare får avgöras med ett enkelt ja eller ett nej. Så lidelsefullt subjektiv som Kierkegaard var, förvandlades för honom allt yttre och historiskt givet, fakta, upplevelser och personligheter, till att på visst sätt bliva något annat än det i verkligheten var — såsom enstaka påtagliga exempel kan erinras om den betydelse Kierkegaard tillade Corsaren och dess angrepp på honom, Kierkegaards förhållande till Mynster, hans bedömande av prästen Adler[2] samt — i säregen mening — hela den roll, som förhållandet till »Hende» kom att spela i Kierkegaards liv.[3] Detta drag i Kierkegaards väsen sammanhänger med själva den intensitet, med vilken Kierkegaard genomlever allt, men den är på samma gång uttryck för den romantiska stämningens benägenhet att i främmande personligheter och i givna histo-

[1] a. a. s. 129, 140. [2] Se boken om Adler. Pap. VII: II, B. 235—270.

[3] En illustration till samma förhållande är »Den store Jordrystelse», den betydelse som faderns hemliga brott fick i Kierkegaards ögon. — Jfr HANS ELLEKILDE: Studier over Kierkegaards Ungdomsliv. Danske Studier, årg. 1916, s. 10 ff.

riska förhållanden låta det egna subjektet återspegla sig med dess stämningar och rent individuella upplevelser. Det ligger i sakens natur, att detta Kierkegaards väsensdrag skall med alldeles särskild styrka göra sig gällande i förhållande till Sokrates, vars personlighet så helt mäktat uppfylla Kierkegaards hela intensiva intresse, och vilken åt hans reflexion och fantasi förmått giva ständigt ny och rik näring. Utan tvivel ligger därför en riktig iakttagelse till grund för det påstående, som särskilt med hänsyn till Kierkegaards avhandling *Om Begrebet Ironi* har framställts, att den karaktäristik av Sokrates, som Kierkegaard givit, äger värde i främsta rummet mindre såsom vetenskaplig undersökning av sitt föremål än såsom ett slags spegel av den unge Kierkegaards egen personlighet.[1]

Men har Kierkegaard än inlagt mycket av sin egen individualitet i sin bild av Sokrates, så har å andra sidan det sokratiska i olika riktningar utövat ett avgörande inflytande på Kierkegaards personlighet och hela tänkande. Tager man i betraktande såväl vidden av detta inflytande som den väsensfrändskap, om vilken Kierkegaard är medveten med hänsyn till Sokrates, så kan det i viss mening vara rätt att beteckna Kierkegaard rent av såsom *en modärn Sokrates*[2], men väl att märka, en Sokrates i kristendomens tjänst, vilkens förkunnelse därigenom får ett innehåll, som spränger och övervinner den antike Sokrates' kategorier och hela åskådning.

---

[1] W. Leendertz, a. a. s. 44.

[2] Jfr W. Leendertz, a. a. s. 275., Chr. Jensen, S. Kierkegaards religiøse Udvikling, s. 33 ff., Th. Jacobsen, a. a. s. 171, O. P. Monrad, a. a. s. 49 ff., 137, 145. — Jfr ock H. Reuter, a. a. s. 59 f.

Kap. IV.

Kierkegaards indirekta framställningsform.

Ett närmare klarläggande av den ovan omnämnda indirekta framställningsformen är i själva verket oundgängligt för förståelsen av Kierkegaards etiska åskådning. Kierkegaard har själv i denna sin framställningsform velat se något för hela sin åskådning väsentligt. Lika betydelsefullt som målet, för vilket man strävar, och lika väsentligt som innehållet i förkunnelsen, är, framhåller Kierkegaard, själva *det sätt*, på vilket man kämpar för sin idé, och arten av den framställningsform, som man brukar för sitt syfte.[1] I sin indirekta framställning ser Kierkegaard själv hela sin personliga egendomlighet komma till uttryck, han ser i framställningsformens konsekventa genomförande rentav sin historiska betydelse ur en synpunkt koncentrerad och gör uttryckligen gällande, att ingen verkligen kan förstå innehållet i hans åskådning, om han icke först lärt sig att förstå egenarten i metoden för hans framställning.[2]

Den indirekta framställningen går genom Kierkegaards hela författarverksamhet. Men dess begrepp är härvid icke genomgående ett och detsamma, den indirekta framställningen rymmer inom sig olika grader, och den äger från varandra skilda former. På delvis mycket olika sätt motiverar Kierkegaard också själva användandet av denna framställningsform, liksom han också vid olika tidpunkter på ett ej alltid samstämmigt sätt bestämmer den indirekta metodens förhållande till den vanliga direkta framställningsformen.

När Kierkegaard hävdar nödvändigheten av en ny, säregen framställningsform för den etiskt-religiösa förkunnelsen, så skall förklaringen härtill i första hand sökas i Kierkegaards uppfattning av samtidens själva egenart.

Såsom redan tidigare blivit påpekat, ser Kierkegaard denna samtidens egenart uttryckt i ett övermått av reflexion, förstånds-

[1] Pap. VII: II, B. 235, s. 167 f.

[2] Pap. VII: 1, A. 127. E.P. 1847, s. 237 f.

mässighet och spekulation å ena sidan, i esteticism och epikureism såsom praktisk livsåskådning å andra sidan.

Vad tiden behöver, för att den överhuvud skall tvingas till allvar, det är en man, som i stället för att på tidens sätt söka göra allt lätt tvärtom bemödar sig om att överallt göra svårigheter[1], och vilken skriver så, att icke den blott nyfikne och förströdde läsaren förmår tillgodogöra sig förkunnelsens innehåll eller tränga in i framställningens verkliga uppgift och mening.[2]

Den svårighet, som tiden behöver, skall framkallas därigenom, att kristendomen i sin absoluta motsättning till esteticism och spekulation framställes i sin egen kategori, och att kravet oundkomligt ställes på människorna att lämna livet i det estetiska och i det spekulativa för att i stället ingå i trons, i kristendomens sfär.[3]

Det är denna uppgift, som Kierkegaard känner sig kallad att fylla.

Och när frågan gäller *medlet* för förverkligandet av denna utomordentliga uppgift, ser Kierkegaard sig först och främst hänvisad till att taga lärdom av den säregna prägel, som hela denna tid äger.

Därvid visar sig strax att en *direkt* förkunnelse i vanlig mening angående det religiösa icke kan komma ifråga. En direkt undervisande framställning av det kristliga är behövlig och berättigad endast i de fall, då okunnighet råder i fråga om själva innehållet i kristendomen. Kristi och apostlarnas direkta förkunnelse av det kristliga är därför i sin ordning; en missionspredikan i ett icke-kristet land måste på samma sätt anläggas så, att även kunskap om kristendomen direkt meddelas.[4]

Men i den situation, i vilken Kierkegaard befinner sig, måste uppgiften bli en helt annan. Kristenheten i denna tid måste förutsättas äga tillräcklig kunskap om innehållet i kristendomen.[5] Förkunnelsen måste därför, om den skall motsvara tidens icke inbillade utan verkliga behov, taga sikte icke på läran, det objektiva, utan på *förhållandet* till det kristliga, på tillägnelsen av kristendomens innehåll; tonvikten måste alltigenom läggas på det subjektiva; blott härigenom skall individen kunna tvingas till den självverksamhet, utan vilken ett sant personligt förhållande till kristendomen överhuvud är omöjligt att genomföra.[6]

Om detta syfte nu verkligen skall kunna vinnas, är användandet av en direkt väckelsepredikan i kristlig riktning från början ute-

---

[1] Jfr t. ex. S.V. VII, s. 154 ff. E.P. 1847, s. 78.
[2] Jfr S.V. III, s. 259. [3] S.V. XIII, s. 563.
[4] S.V. VII, s. 204, E.P. 1851—53, s. 360. [5] S.V. VII, s. 203 ff.
[6] Jfr Pap. VI, A. 63, S.V. VII, s. 157 ff., särskilt s. 166.

slutet. Användandet härav är i verkligheten ett ödesdigert misstag, som blott kommer att resultera i det etiskas och det religiösas ännu djupare förvanskning.[1] Framför allt gäller detta Kierkegaards egen tid. En sådan väckt religiös, som full av omedelbar hänförelse i denna tid stormar in på kristenheten[2], och som förklarar nästan alla andra människor vara icke kristna, för att sedan strax söka förmå dem till omvändelse, han är från början dömd att med all sin hänförelse intet uträtta. Tiden ignorerar honom; om han fortfar att besvära den, förklaras han vara en svärmare, och tiden inrättar sig på nytt tryggt i sin bedrägliga villfarelse, att den själv på allvar är kristen.[3]

När en tid har, såsom denna, lupit fast i reflexion och klokskap i stället för att arbeta sig genom densamma[4], måste den som vill hjälpa tiden genom att framställa kristendomen i dess verkliga gestalt, använda icke omedelbar hänförelse utan ett ännu högre mått av reflexion och dialektik, än tiden själv förfogar över. Det är detta vapen, som i denna tid behöver brukas mera än något annat.[5] Ett självbedrägeri, sådant som den samtida kristenheten lever i, kan nämligen icke angripas direkt eller framifrån; det kan med framgång angripas blott bakifrån och indirekt.[6]

Vad en förkunnare i denna tid sålunda behöver, det är en framställningskonst, genom vilken han först förmår att beröva människorna, vad de i etiskt och religiöst avseende själva mena sig äga[7], han behöver en gudfruktig satir, som förstår att taga från[8], en sokratisk majeutik, genom vilken livet skall kunna hungras ut ur alla bedrägliga inbillningar.[9]

För den etiskt-religiöst syftande författaren gäller det att härvid beständigt minnas, att han först då rätt har förstått sin uppgift att komma tiden till hjälp, när han söker människorna i den kategori,

---

[1] Jfr Kierkegaards föreläsningsutkast över »den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik.» E.P. 1847, s. 61—90. Jfr PH. MÜNCH, Relative Absoluta s. 51.

[2] Det är särskilt GRUNDTVIG, som Kierkegaard med denna anmärkning vill träffa. Jfr Pap. II, A. 542, Pap. V, A. 58, 94. E.P. 1847, s. 253 f. E.P. 1848, s. 34. E.P. 1850, s. 3 f. E.P. 1851—53, s. 40 f., 43 ff. (1851); s. 415 f.

[3] S.V. XIII, s. 530 f. [4] S.V. VIII, s. 103.

[5] S.V. XIII, s. 539 f. E.P. 1847, s. 50. E.P. 1848, s. 163 f. E.P. 1851—53, s. 370 f. [6] S.V. XIII, s. 531. E.P. 1848, s. 162 f.

[7] S.V. XIII, s. 507. E.P. 1854—55, s. 222 (1854).

[8] S.V. VII, s. 233 f., not 1. Pap. VI, B. 52.

[9] E.P. 1847, s. 33. E.P. 1848, s. 163 f. E.P. 1851—53, s. 364 f., not 1.

i vilken de själva befinna sig, eljest äro alla än så ihärdiga ansträngningar dömda att bliva helt utan resultat.[1]

Och då samtidens människor i allmänhet leva just i det estetiskas eller på sin höjd i det estetiskt-etiskas kategori, så kan en författare med i grunden religiöst syfte komma i rapport med de människor, han vill nå, allenast genom en estetisk produktion; det oundgängliga kommunikationsmedlet mellan författaren och hans läsekrets låter sig blott genom denna metod åvägabringa.[2]

Författaren måste vara så estetiskt utvecklad, att han kan gripa de etiska problemen estetiskt.[3] Men den religiöse författaren måste vara medveten om att ett dylikt experiment icke är utan sin risk. Det gäller för författaren att efter den estetiska prestationen — ju briljantare denna är, desto bättre — i rätta ögonblicket föra fram det religiösa, så att läsaren, fängslad genom det estetiska, må »løbe lige Panden mod det Religieuse» — eller, såsom Kierkegaard på ett annat ställe uttrycker samma sak: »Det Religieuse anbringes nu saa hurtigt, at De, der bevægede af det Æsthetiske, beslutte at følge med, pludselig staae midt i det Christeliges afgjørende Bestemmelser, foranledigede til det mindste at blive *opmerksomme*».[4] Kierkegaard liknar därför hela sin estetiska produktion vid handpengar, genom vilken en förbindelse mellan de tvänne parterna — här den religiöse författaren och allmänheten — knytes.[5]

Ännu starkare accentuerar Kierkegaard den estetiska produktionens förhållande till den religiösa totaluppgiften därigenom, att han betecknar den i dess djupare betydelse såsom ett bedrägeri, ett *pia fraus* — men ett bedrägeri, vilket åsyftar att bedraga människorna in i den religiösa sanningen. Det är detta förfaringssätt, som Kierkegaard kallar den estetiska produktionens majeutik, och Kierkegaard ser häri den verkliga inre meningen i hela denna produktion.[6]

---

[1] S.V. XIII, s. 533 ff., 537. [2] S.V. XIII, s. 496, not, 529 ff.
[3] Pap. IV, A. 92. [4] S.V. XIII, s. 496, not 1. [5] a. a. s. 532.
[6] a. a. s. 540 ff. E.P. 1848. s. 134 f. Kierkegaards syn på den estetiska produktionen i dess förhållande till den religiösa har emellertid ock en motsatt sida. — Den estetiska produktionens majeutiska karaktär erkänner sig Kierkegaard icke ända från början klart ha insett (S.V. XIII, s. 500, 561 f. Jfr E.P. 1848, 167 f., 373. E.P. 1850, s. 277 f.) — Kierkegaard fasthåller vid att denna estetiska produktion *faktiskt* måste verka i denna mening majeutiskt, så snart författarskapet betraktas såsom en helhet; att den pseudonyma estetiska produktionen *av honom själv* rent avsiktligt brukats majeutiskt, vågar och kan han däremot icke påstå. Denna majeutik »låg långt djupare» i

Under hela denna verksamhet gäller för förkunnaren att beständigt ställa sig själv ur etisk-religiös synpunkt icke högre än dem han vill hjälpa utan att ställa sig själv lägre än alla andra. I stället för att såsom den »väckte» anklaga människorna för att vara icke kristna skall han själv beständigt erkänna, att om än alla andra äro kristna, så är likväl icke han en kristen.[1] Det är icke förkunnaren, som egenom sin personliga myndighet och sin religiösa fullkomning skall döma tiden; det är idealet, som ensamt skall döma.[2]

Detta tillvägagångssätt är också det enda, som harmonierar med den allmänna och genomgående nivellering i förhållandet mellan människorna, som är ett utslag av den demoraliserade tidens karaktär. Hela samtiden är präglad av en falsk utjämning; tiden vill icke veta av att den ene höjer sig över den andre såsom tidens domare eller profet. Envar, som vill framträda såsom auktoritet, kommer nivelleringen att strax vända sig mot och att tillintetgöra.[3]

I stället för att själv uppträda såsom tidens styrande och ledande personlighet skall den som verkligen vill hjälpa tiden därför förstå att bära sin distinktion dold, och att i allt förfara såsom en detektiv; han skall frambära sin förkunnelse utan varje spår av personlig myndighet.[4] Genomgående bli hans personlighet och hans liv därför präglade av en mystifikation, som avser att vilseleda den utomstående, men denna mystifikation har icke sig själv till syfte utan ställes i allvarets, i sanningens tjänst, och därigenom vinner den sitt etiska berättigande.[5]

Trots denna nivellering ligger likväl i människonaturen en djupt rotad böjelse att, när den väl rubbats ur sin tröghet, osjälvständigt följa med. När syftet är att väcka till självverksamhet, måste

---

Kierkegaards själ. (E.P. 1849, s. 169. Jfr s. 178 f.). — Förklaringen till detta dubbla betraktelsesätt ligger i Kierkegaards syn på hela författarskapet såsom reflekterande hans egen personlighetsutveckling och fostran. — I en mening är sålunda den estetiska produktionen majeutisk, ty denna utveckling och fostran in i det kristliga har genomgående varit för Kierkegaard själv medveten; i en annan mening har den estetiska produktionen sprungit fram ur en oemotståndlig skapardrift — men det religiösa har ända från början varit på ett avgörande sätt med (S.V. XIII, s. 519, 562, 569 f. Jfr E.P. 1849, s. 302 ff. E.P. 1850, s. 278, 393, not 1.). — Det inre genomgående sammanhanget i hela författarskapet beror enligt Kierkegaards åskådning i sista hand på »Styrelsens andel» häri (S.V. XIII, s. 556 ff. Jfr E.P. 1847, s. 77. E.P. 1851—53, s. 346 f.).

[1] E.P. 1848, s 174 f. E.P. 1849, s. 481.

[2] E.P. 1849, s. 556—573.

[3] S.V. VIII, s. 99 ff. E.P. 1851—53, s. 33 f. (1851).

[4] S.V. VIII, s. 99 f. [6] S.V. XIII, s. 525.

förkunnarens person även av denna grund träda så långt som möjligt tillbaka.[1] Den man, som tiden behöver, måste i sin framställningsform framträda såsom en gestalt, som vinkar i förbigående och strax åter försvinner, så att den som har följt vinken står ensam och själv tvingas att se till, vad han har att göra av den syn, han har haft.[2]

Den indirekta framställningen kan nu närmare belysas i tvänne olika former, vilka just svara mot tidens egenart. Denna indirekta metod skall härvid först bestämmas såsom en konst att fördubbla själva framställningen.[3] Förkunnarens egen personlighet ställes här på så långt avstånd som möjligt från det som förkunnas, den göres till ett intet. Den förkunnelse, som framställes, skall med andra ord verka, utan att några som helst hänsyn skola kunna tagas till förkunnarens egen person.

På denna punkt ligger ur en synpunkt den principiella innebörden i Kierkegaards tidigare omnämnda användande av *pseudonymerna*. Då därtill kommer, att författaren tack vare pseudonymiteten kan känna sig ha rätt att oberoende av sin egen ståndpunkt fritt låta även rakt motsatta åskådningar i sin fulla konsekvens framträda, så skall läsaren genom pseudonymernas åskådligt givna skildringar av de olika livsåskådningarna tvingas till självrannsakan, till insikt om sitt eget läge och om det självbedrägeri, i vilket han lever genom att blanda de olika livssfärerna in i varandra; och denna självkännedom skall ställa honom i ett val emellan de olika livsåskådningar, som genom pseudonymerna gjorts levande för honom. Då förkunnaren nu träder helt tillbaka och genom sina pseudonymer avlägsnar sig själv från sitt verk, så synes härmed säkerhet vara vunnen mot den fara, som från en sida hotar, nämligen det religiösa förhållandet på andra hand[4], det bekväma och osjälvständiga epigonskapet under en betryggande auktoritet.[5]

Den religiöst syftande förkunnelsen har ju att samtidigt räkna med den överreflekterade tidens benägenhet att förvandla allt, som förkunnas, till allmänt, opersonligt vetande, till något »objektivt». Och det visar sig, att de mest uttryckliga förklaringar i motsatt riktning och de starkaste protester mot en sådan förvanskning av förkunnelsens innehåll likväl förbli resultatlösa.[6] Själva framställningsformen måste därför givas en karaktär, som på varje punkt så långt möjligt är hindrar innehållets förvanskning till systematiserande

---

[1] E.P. 1847, s. 55.
[2] S.V. VII, s. 203 ff. Jfr J. Paludan-Müller, a. a. s. 389 f.
[3] Jfr S.V. XII, s. 124. [4] Pap. VII: II, B. 235, s. 195.
[5] E.P. 1847, s. 91 ff. [6] S.V. VII, s. 210.

och till opersonlig doktrin. Detta måste ske därigenom, att de åskådningar, som framställas, först och främst icke framställas i paragrafform såsom allmänna abstrakta utredningar. Medan systematiserandet meddelas genom abstraktioner, skall den etiskt-religiösa förkunnelsen tvärtom sättas in genom individualiteter. Människorna måste vänjas vid ett *jag* i förkunnelsen. Den etiskt-religiösa sanningen förhåller sig väsentligen till personligheten och kan blott meddelas av ett jag till ett jag. Emedan hela utvecklingen gått så långt som möjligt bort från personligheten, måste emellertid återvändandet till det verkliga jaget i förkunnelsen nu ske genom ett *dikteriskt jag*. Kierkegaard ser därför sin uppgift vara att dikta personligheter och att låta dessa diktade individualiteter träda in mitt i livets verklighet.[1] — Här visar sig en ny sida av pseudonymernas principiella betydelse. Författaren talar genom dem i första personen, men på samma gång är det ej författarens eget jag, som talar direkt, utan en diktad författarindividualitet, vilken tiden har lättare att tåla.[2] Genom pseudonymerna framställas nu konkreta skildringar av individuell karaktär, i vilka de olika livsåskådningarna på ett åskådligt och konsekvent sätt framträda. I individualitetsskildringar av denna art skall det verkliga livets hela mångfald och alla tillvarons motsatta livsmöjligheter så skarpt och så åskådligt kunna gestaltas, att livsproblemen oundvikligt måste tvinga sig in på läsaren. Livets alla kvalitativa motsatser: skämt och allvar, njutning och plikt, förtvivlan, resignation, hopp och förtröstan o. s. v. skola så ställas samman till en dialektisk knut, som förlänar livsåskådningens problem en hela personlighetens allvar uppfostrande spänning.[3] Och det är icke nog att ställa motsatser blott inom det religiösa området mot varandra. Har tiden i sitt vetande och sin esteticism glömt, vad det är att existera religiöst, så är fara värt, att den på samma gång glömt, vad det är att existera mänskligt. Det gäller därför att tränga djupast ned i det rent mänskliga och att först framställa detta, innan det specifikt religiösa livet framställes.[4] På detta sätt skall författaren komma läsaren så nära inpå livet som möjligt; men på samma gång framställer han de olika existenssfärerna blott såsom möjligheter, såsom experiment och låter därför aldrig idealitetens fordan finna slutgiltigt svar och verklig vila i någon bestämd framställd åskådning.[5]

Genom att läsarens personliga intresse fängslas för dessa olika, i psykologisk sanning till yttersta konsekvens utförda personifierade

[1] E.P. 1847, s. 76 f. [2] E.P. 1847, s. 76. E.P. 1849, s. 298 f., 467 ff.
[3] S.V. XII, s. 124. S.V. VII, s. 55 ff. [4] S.V. VII, s. 210.
[5] Pap. VII: II, B. 235, s. 14 f. E.P. 1849, s. 469.

livsåskådningar skall läsaren icke kunna undgå att tvingas till ett ställningstagande, till ett avgjort, fritt personlighetens *val*. Möjligheten skall föras individen så nära inpå livet, att den ideellt fordrar att av individen förverkligas.[1] Och om den enskilde på detta sätt kommit att ställas inför ett personligt avgörande, så har förkunnelsen i själva verket nått fram till sitt mål. Kierkegaard förutser, att den tid skall komma, då man skall finna det motbjudande att på det etisktreligiösa området överhuvud för andra framställa färdiga resultat; den som icke med hjälp av den anvisade vägen själv kan finna resultatet, han kan överhuvud heller aldrig verkligen komma att finna det.[2] Den ena människan skall och kan ej hjälpa den andra längre än in i valets situation; att taga det avgörande steget i den ena eller den andra riktningen måste i sista hand bli den enskildes egen sak. Själva steget in i en ny livssfär måste ske genom ett personlighetens språng, som den ene icke kan utföra för den andres räkning, utan vilket envar har att förverkliga på sin egen risk och under eget ansvar. Hela denna här framställda form av den indirekta metoden anser Kierkegaard vara hållen i grekisk tonart, liksom han anser sig själv närmast vara en lärare i antik stil.[3]

Men på samma gång ser Kierkegaard nu sin uppgift bli att utfinna den karaktäristiskt kristliga indirekta framställningsformen.[4]

Trots pseudonymiteten kunde ju Kierkegaard icke räkna på att i längden kunna få förbli en pseudonym och personligen okänd författare.[5] För Kierkegaard erhåller också den indirekta framställningen alltmera en ny form och innebörd.

Den skall därvid uttrycka icke ett förhållande inom själva framställningen, en fördubbling av denna, utan ett förhållande mellan framställningen och författarens egen person.[6] Medan författaren i förra fallet var liksom helt borta och utesluten från framställningen, är han här med för att stödja framställningen, men detta sker väl att märka därigenom, att han konsekvent ställer sig själv i dialektisk motsättning till sin egen förkunnelse. Genom sin egen person arbetar författaren emot sig själv, han »stöter ifrån» och tjänar just härigenom idén.[7] Det är detta personlighetens dialektiska motsättningsförhållande till framställningen, som Kierkegaard betecknar

---

[1] S.V. VII, s. 312. [2] Pap. VII: 1, A. 75.
[3] Pap. VII: I, A. 156. E.P. 1847, s. 77 f. [4] Pap. VII: I, A. 156.
[5] Angående Kierkegaards ansträngningar i denna riktning. — S.V. XIII »Aabenbart Skriftemaal, s. 397—406. »Hvo er Forfatteren af Enten-Eller» s. 407—410, 416—421, 547, not 1. Jfr S.V. XIII, s. 547, not 1.
[6] S.V. XII, s. 125. [7] Pap. VII: I, B. 215. E.P. 1850, s. 391.

såsom en »reduplicerad individualitetsförkunnelse», och det är detta slags förkunnelse, som för en etisk-religiös framställning i denna tid är nödvändig.[1] Varje tänkare måste på detta sätt fördubbla sitt tänkande i verklighetens situation i personlig handling.[2] Att genom en dylik fördubbling av förkunnelsen systematiskt motarbeta sig själv är nödvändigt, i samma mån tiden är korrumperad, för att förkunnelsen ej genom att framkalla ett falskt epigonskap skall resultera i en ännu djupare förvirring.[3] Kierkegaard ser sin bestämmelse vara att framställa sanningen så, att han samtidigt tillintetgör all möjlig personlig myndighet för egen del.[4] För att tillintetgöra varje auktoritetsintryck av sig själv har Kierkegaard brukat mera än hälften av all sin kraft på att stöta ifrån och på att förvirra intrycket av sig själv.[5] Situationen kräver av en författare i denna tid, att hela hans person på detta sätt präglas av reflexion och dialektik. Att vara författare är i verkligheten, om uppgiften tages på allvar, en gärning, det är att genomföra den mest krävande existens; ty författarens liv skall på varje punkt dialektiskt svara just mot den face, som författarskapet genomlöper.[6] Kierkegaard vet, att han själv gör sin personliga existens så ansträngande som möjligt är. Men om han gåve efter och därmed vunne alla på sin sida, så skulle idén för hela författarskapet gå förlorad. När han däremot nu konsekvent stöter från och står obetingat ensam, så är allt ideellt sett i ordning. Ett sådant liv uttrycker konsekvensen av författarskapets egen idé, och just härigenom får idén sin rätta kraft att väcka till självverksamhet.[7] För att det religiösa icke skall mottagas liksom av vana utan personlig avgörelse, har Kierkegaard frivilligt utsatt sig själv för att beständigt bli missförstådd; blott så förmår han att tjäna sanningen. Sålunda svara indirekt framställning och kristlig självförnekelse mot varandra.[8]

Framträder författaren nu med estetisk produktion, får han icke med sin person understödja denna så, att han gör sin egen person intressant, antingen genom att omkring sig bilda ett utvalt kotteri eller genom att draga sig undan alla i hemlighetsfull isolation.[9] Lever han blott ett halft år på detta tillbakadragna sätt, kan han icke undgå att strax verka såsom auktoritet. Men en författare, som förstår det sokra-

---

[1] E.P. 1854—55, s. 220 f. (1854).
[2] E.P. 1847, s. 49 f., s. 88 med noter. E.P. 1850, s. 112.
[3] E.P. 1850, s. 112. [4] Pap. IV, A. 87.
[5] E.P. 1848, s. 394. E.P. 1849, s. 427. S.V. XIII, s. 497 noten, 547.
[6] S.V. XIII, s. 543 f. [7] E.P. 1847, s. 93 ff. Pap. VII: 1, A. 116.
[8] E.P. 1848, s. 180 f. [9] S.V. XIII, s. 544 ff.

tiskt-ironiska, och som är trogen sin uppgift, inser, att han under en dylik face i sin författarverksamhet måste försvaga intrycket av sig själv genom att så mycket som möjligt vara ute bland människor.[1] Det var sålunda ironiskt riktigt, framhåller Kierkegaard att han, medan han skrev sina olika pseudonyma verk, levde så mycket ute på gator och torg. Han gjorde härigenom allt sitt för att från sin person avvända den sensation, som genom dessa skrifter framkallades.[2] I samma riktning avsåg utgivandet av *To opbyggelige Taler* omedelbart efter utgivandet av *Enten-Eller* att verka. Liksom de följande rent uppbyggliga skrifterna skulle dessa tal ända från början stå på vakt mot att Kierkegaards person skulle kunna tilläggas någon estetisk sensation.[3]

När Kierkegaard däremot senare efter två års uteslutande rent uppbygglig författarverksamhet ansåg sig löpa fara att betraktas såsom den allvarlige, varigenom han i denna riktning kunde komma att utnyttjas såsom auktoritet, så utgav han en rent estetisk artikel för att därmed förvirra intrycket av sig själv.[4] En ännu större betydelse i detta avseende tillägger Kierkegaard det hånets och löjets inkognito, som han genom sitt angrepp på Corsaren frivilligt pålagt sig.[5] År 1846 säger sig Kierkegaard vara viss om att Corsaren genom sina angrepp skall komma att stärka intrycket av den nyss utkomna *Afsl. Efterskrift.* Ideellt sett anser sig Kierkegaard genom sitt ingripande mot Corsaren vara så korrekt ställd som möjligt i litteraturen och tillika så, att det blir en gärning att vara författare. I det ögonblick Kierkegaard löpt risk att bliva auktoritet, har han brutit med Corsaren och har därigenom förhindrat varje direkt närmande och avlägsnat varje möjlighet till osjälvständigt auktoritetsförhållande.[6]

Genom de egendomliga svårigheter, som läsaren härmed ställes inför, skall han ovillkorligen tvingas att antingen förkasta hela författarskapet eller också att själv tillägna sig dess verkliga innehåll. Innehållets egen dialektik såväl som motsättningen mellan författarens personlighet och framställningen själv måste driva varje läsare till självverksamhet. Till detta positiva syfte kommer den indirekta framställningen alltid tillbaka.[7] Förkunnarens uppgift är att stöta åhöraren från sin egen person, så att han själv går in och sluter sin

---

[1] Pap. VII: I, A. 109, 147, s. 95.
[2] E.P. 1847, s. 233. Pap. VII: I, A. 147, s. 94 f. [3] E.P. 1850, s. 112.
[4] S.V. X, s. 319—344. Jfr E.P. 1848, s. 142 f. S.V. XIII, s. 523 f.
[5] E.P. 1849, s. 110, 504 ff. [6] Pap. VII: I, A. 98, s. 41 f.
[7] Pap. VII: I, A. 74.

dörr och beder till Gud. Genom detta slags bedrägeri har förkunnaren verkligen hjälpt en medmänniska in i själva sanningen.[1]

Den indirekta metoden i dess tvänne olika former visar sig emellertid vara motiverad icke blott utifrån tidens egenartade karaktär; denna metod sammanhänger i själva verket med det etiskt-religiösas eget väsen. Den indirekta metoden är i motsats till det modärna meddelandet av vetande, en kunnandets framställningsform, såsom Kierkegaard framhåller i ett föreläsningsutkast över »den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik».[2] Kunnandets framställningsform och etisk framställning äro detsamma, och bäggedera äro alltid mer eller mindre en indirekt framställning.[3] Etisk och etiskt-religiös framställning kan aldrig vara direkt, ty mot direkt framställning svarar alltid ett objekt, som framställes, ett resultat, som meddelas. Den etiska framställningen, som sätter in allt på det subjektiva, på tillägnelsen, innerligheten, självverksamheten, har intet objekt i denna mening, den behöver och får därför ej heller vara direkt framställning. Det tillhör rentav den etiska innerlighetens väsen, att den ej kan meddelas annat än på detta sätt. Ty så snart innerligheten framställes direkt, övergår den från det etiskas existenskategori till vetandet, d. v. s. den förvandlas till ett vetande om innerlighet i stället för att vara innerligheten själv.[4] Den subjektive tänkaren måste vara uppmärksam på att formen för hans framställning konstnärligt ger uttryck åt lika mycken reflexion, som han själv existerande i sitt tänkande äger. Den subjektive tänkaren vill existera i isolerad innerlighet och vill bevara sitt tänkande i denna isolation. Men då han på samma gång vill meddela sig med andra, befinner han sig i en motsägelse, som möjligen kan finna uttryck i en direkt, vanlig framställningsform.[5]

Detta kan också uttryckas så, att det subjektiva, d. v. s. allt som är tillägnelse i innerlighet, innebär en hemlighet, som undandrager sig varje direkt, omedelbar framställning. När Sokrates isolerar sig själv från varje positivt livsförhållande, och när han fordrar, att varje människa skall ställa sig i en motsvarande inre isolation, så uttrycker Sokrates härmed den hemlighetsfullhet, som tillhör det etiskas eget väsen, och vilken följdriktigt kan framställas blott majeutiskt, i indirekt form.[6]

Så snart sanningen erkännes vara tillägnelse och innerlighet,

---

[1] Pap. VII: I, A. 23, 184. Jfr Pap. IV, A. 86.
[2] E.P. 1847, s. 61—90,. [3] a. a. s. 82 f.
[4] S.V. VII, s. 203 ff., s. 219 f. [5] S.V. VII, s. 56 med not 1.
[6] S.V. VII, s. 60 f.

måste den genomgående framställas indirekt, i en motsättningens form, genom vilken den mottagande tvingas till den inre självverksamhet, som är innerlighetens oundgängliga motsvarighet och förutsättning.[1]

Detsamma är förhållandet med den religiösa sanningen. Emedan denna, subjektivt sett, just är högsta grad av innerlighet, måste den framställas i den indirekta formen. Den svekfulla, indirekta formen är just den religiösa innerlighetens verkliga kraftmätare.[2] I *Afsl. Efterskrift* går Kierkegaard ännu ett steg, i det han förklarar, att liksom den enskilda människan i etiskt-religiöst avseende ej kan förhålla sig direkt och omedelbart till en annan, utan att innerligheten förvanskas i någon riktning, så förhåller sig icke heller Gud direkt och omedelbart till människoanden. Gud har icke uppenbarat sig t. ex. i mänsklig gestalt, som äger i högsta måtto det påfallande och det utomordentliga; detta är en hednisk uppfattning av det gudomliga. Gud har tvärtom dragit sig så långt tillbaka från människoanden som möjligt; Han, den allestädes närvarande har gjort sig osynlig. Genom denna hemlighetsfullhet å Guds sida skall människoanden tvingas att själv söka Gud och så komma till den innerlighetens självverksamhet, som kan skapa ett gudsförhållande. Mellan ande och ande är ett direkt förhållande otänkbart i förhållande till den väsentliga sanningen.[3]

Det är denna tanke, som under Kierkegaards senare utveckling tager sig ett nytt uttryck i satsen. att Gud aldrig förhåller sig direkt till fenomenet utan alltid omvänt, och att hans kärlek av

[1] S.V. VII, s. 60. E.P. 1850, s. 391.

[2] S.V. VII, s. 218 ff. Jfr Pap. VI, B. 40,43—45.

[3] S.V. s. 204—208. Fr. Petersen anmärker mot Kierkegaard, att han med detta påstående ställt sig i fullständig motsägelse till sitt eget erkännande, att Kristus och apostlarna brukade direkt framställning. Är det nämligen andens natur, att den blott kan mottaga indirekt framställning, så kan den situation aldrig ha inträffat, då en direkt framställning var på sin plats. Ande kan enligt Kierkegaard aldrig vara det tomma käril, som blott skall fyllas. a. a. s. 655. — Det är sant, att ande enligt Kierkegaard aldrig kan vara ett kärl, som *blott* skall fyllas. Så får Kristi och apostlarnas direkta framställning enligt honom ej heller uppfattas. Den kunskap, som de i direkt form meddela, är blott själva den oundgängliga förutsättningen för att ett *förhållande* till sanningen överhuvud skall kunna åvägabringas. Men detta förhållande är just det avgörande. Den direkta framställningen kan blott giva förutsättningen för den enskildes självverksamhet, för hans personliga avgörelse. Själva verksamheten och valet, vilka just uttrycka förhållandet till den väsentliga sanningen, kunna ej direkt framställas — envar för sig måste göra detta val. Mellan ande och ande blir därför enligt Kierkegaard direkt förhållande i denna mening otänkbart, och Kristi och apostlarnas exempel behöver ej strida häremot. — Jfr a. a., s. 653.

denna grund måste te sig såsom grymhet; Gud kan därför, mänskligt sett, synas vara människans värsta fiende.[1] — Kierkegaard ger härmed uttryck åt en andeuppfattning, vilken i grunden gör hela gudsförhållandet till något omänskligt. Vi återkomma i annat sammanhang till denna Kierkegaards andeuppfattning.

Särskilt under åren 1848 och 1849 befinner sig Kierkegaard emellertid i en djup villrådighet, huruvida hela den indirekta framställningsformen, trots allt, kan försvaras i annan mening än såsom en *övergång* till något annat och högre. Denna Kierkegaards tvekan äger sin grund i den situation, i vilken han vid denna tid står, och i själva den åskådningsutveckling, som Kierkegaard under dessa år genomgått.

Genom striden med den hela Köpenhamn tyranniserande och demoraliserande boulevardtidningen Corsaren, i vilken strid Kierkegaard blivit lämnad ensam utan hjälp från något håll, kommer Kierkegaard att känna klyftan mellan samtiden och sig själv allt djupare; såsom redan tidigare påpekats, fick nämligen denna händelse på grund av den intensitet, med vilken Kierkegaard genomled och genomreflekterade densamma, i hans liv en betydelse, ojämförligt mycket djupare, än denna strids egen karaktär kunnat motivera. Då nu Kierkegaards blick allt mera skärptes för samhällets demoralisation och för kristenhetens förvärldsligande, och då jämsides härmed, endels till följd härav, hans uppfattning av innebörden i den verkliga kristendomen — Nya Testamentets kristendom — och av dess krav på *efterföljelse* blivit allt radikalare, så tillspetsas för Kierkegaard uppgiften alltmera till den, att kristendomen måste hänsynslöst framställas i hela sin obetingade höghet. Så skall det kristna idealet döma kristenheten och väcka samtiden till besinning över kyrkans oerhörda avstånd från Nya Testamentets kristendom, ett avstånd, vilket blir så mycket mera oerhört, emedan kristenheten, understödd av kyrkans förkunnelse, själv förmenar sig företräda den allvarliga, sanna kristendomen. För att avslöja ett dylikt självbedrägeri kräves nu visserligen, såsom ovan påpekats, just en indirekt metod, en sokratisk majeutik. Liksom Sokrates i motsats till tidens anspråksfulla vetande framställt sig själv såsom icke-vetande, så utger sig nu Kierkegaard ingalunda för att vara den kristne i utomordentlig mening, han gör för sin egen del ej ens anspråk på det kristna namnet, han betraktar sig blott såsom en diktarexistens, om han än strävar i riktning mot att bli i allt san-

[1] Jfr t. ex. E.P. 1848, s. 176. E.P. 1851—53, s. 215, 248 (1852). S.V. XIV, s. 190.

nare mening en kristen.[1] Icke genom Kierkegaard utan genom kristendomens eget ideal i dess höghet är det sålunda, som kristenheten skall dömas.[2] Priset på att vara kristen skall skruvas upp, i samma mån kristenheten vägrar att godtaga detta ideal, kravet skall skärpas — men det skall av förkunnaren beständigt beledsagas av ett: jag är icke själv kristen! Kierkegaard är blott den, som framställer idealet, och han gör detta, emedan han vet sig i osedvanlig grad äga förutsättningarna för att kunna framställa kristendomen i hela dess sanning.[3] Formeln för Kierkegaards indirekta framställning blir nu denna: en diktare, som förkunnar idealet och som därmed avslöjar kristenhetens avstånd från idealets höjd.[4] Kierkegaard kan under dessa förhållanden icke våga framställa det kristna idealet under sitt eget namn, han måste bruka en pseudonym, som markerar, att hans egen personlighet hålles utanför. Pseudonymen uttrycker en ståndpunkt, som Kierkegaard ej vill utgiva sig för att i sitt personliga liv motsvara; denna förkunnelse måste därför genom den indirekta framställningens svalg skiljas från Kierkegaards egen personlighet. På denna punkt ligger den principiella betydelsen av pseudonymen *Anti-Climacus*.[5]

Denna indirekta framställning är sålunda uttryck för Kierkegaards hänsynslösa ärlighetskrav, liksom den tidigare visat sig motsvara själva den föreliggande situationens krav och på samma gång det etiskt-religiösas eget väsen.

Men Kierkegaard frågar sig, framförallt just under dessa nämnda år, huruvida icke förkunnelsen av det kristliga likväl måste sluta i det *direkta vittnesbördet*. Ifråga om den rent kristliga förkunnelsen måste nämligen en avgörande hänsyn tagas till kristendomens karaktär av *uppenbarelse*. Emedan kristendomen icke såsom det humana ligger i subjektet utan är uppenbarelse, måste kristendomen i sista hand direkt förkunnas. Den indirekta framställningen vilar i grunden på mänsklig klokskap; absolut indirekt framställning har i sig när det gäller förhållandet mellan människorna något demoniskt, utan att denna bestämning likväl här får tagas i betydelse av något ont. En majeutiker kan därför i längden icke våga att hålla ut i denna framställningsform. Gud blir honom för mäktig, och

---

[1] Jfr t. ex. E.P. 1848, s. 174 ff. E.P. 1849, s. 469, 481.

[2] E.P. 1849, s. 566 ff. [3] E.P. 1849, s. 566 f.

[4] E.P. 1848, s. 373. E.P. 1849, s. 156, 167, 289, 388. E.P. 1851—53, s. 33 f. (1851).

[5] T. ex. E.P. 1849, s. 290 f., 298 f., 305 ff., 310, 405 ff., 468 f., 473 f., 481, 574 ff.

så slutar han såsom vittne, likväl såtillvida skild från det omedelbara vittnet, att han genomgått hela detta den indirekta framställningens stadium.[1]

Under trycket av dylika överväganden känner sig Kierkegaard icke kunna i längden hålla ut med den egendomliga tvetydighet, som han låtit prägla såväl själva sitt författarskap som sitt personliga förhållande till sin förkunnelse. Han känner ett behov att beträffande hela sitt författarskap en gång få giva en direkt upplysande framställning.[2] Det var som ett resultat av dessa överväganden, som skrifterna *Om min Forfatter-Virksomhed* och *Synspunktet for min Forfattervirksomhed* blevo författade. Kierkegaard kan rent av uttala, att hela hans författarverksamhet hädanefter skall invigas till att på ett långt mera direkt sätt än tidigare utbreda religiositeten.[3] Men trots denna villrådighet i fråga om den indirekta framställningens användning har Kierkegaard icke frångått sin ståndpunkt, att denna metod likväl är uttryck för den högsta framställningsformen. I det av Kierkegaard själv aldrig publicerade svaret på en anonym skrift, som utkommit med anledning av Om min Forfatter-Virksomhed, tillbakavisar Kierkegaard den mot honom riktade anmärkningen, att han genom denna sin skrift skulle själv ha erkänt den direkta framställningsformen såsom högre än den indirekta.[4] Kierkegaard svarar, att en författare, vars hela litterära verksamhet i en mening uttrycker hans egen utveckling, visserligen måste sluta i direkt framställning; författaren skall härmed uttrycka, att han fortskridit från den utgångspunkt, från vilken hans författarverksamhet utgått, till den ståndpunkt, på vilken hans eget liv på ett nytt sätt svarar mot det framställda.[5] Vid förkunnelsen av det kristliga måste personligheten själv alltid komma med, antingen så att förkunnaren själv i sin personlighet förverkligar idealet, vilket Kierkegaard icke känner sig mäkta, eller också så, att han bestämmer sig själv såsom åtminstone strävande i denna riktning.[6] Den direkta framställningen skall icke blott med utvecklingens gång framträda, den kan rentav gå jämsides med den indirekta ända från början. Den är berättigad härtill, så framt den härvid tjänar att understödja den indirekta framställningen, på samma gång som den själv understödjes av denna, så att den direkta framställningens

---

[1] E.P. 1847, s. 89. E.P. 1848, s. 168 ff., 198 f. E.P. 1849, s. 71, 133. E.P. 1850, s. 277 f. E.P. 1851—53, s. 361 ff. [2] E.P. 1848, s. 184 ff.

[3] E.P. 1851—53, s. 113 ff. (1851).

[4] Jfr Fr. Petersen, som gör en liknande anmärkning, a. a. s. 659.

[5] S.V. XIII, s. 500 f. E.P. 1851—53, s. 361 f. [6] E.P. 1850, s. 20.

förvanskning till något doktrinärt och auktoritativt så långt som möjligt förhindras. Det är i detta syfte, som Kierkegaard jämsides med pseudonymerna har utgivit alla sina uppbyggliga tal under sitt eget namn.[1] Att denna direkta framställning likväl ej får förväxlas med den populära uppbyggelseförkunnelsen skall framgå dels av denna förkunnelses majeutiska karaktär, därav att den blott gradvis och blott så småningom leder in i de centralt kristliga kategorierna, dels ock av Kierkegaards ovan omnämnda fördubbling av förkunnelsen, genom vilken han sätter sin egen personlighet i dialektiskt motsättningsförhållande till sin förkunnelse för att så förvirra intrycket av sig själv. Hos Kierkegaard har den direkta framställningen sålunda, även när Kierkegaard brukat den samma, ingalunda varit genomförd såsom en vanlig direkt framställning.[2]

Men av den omständigheten, att Kierkegaard själv brukat även en direkt framställningsform och att detta med hänsyn till hans uppgift kunnat vara konsekvent, följer ingalunda att en direkt framställning överhuvud skulle vara den högsta framställningsformen. Kierkegaard är blott en strävande diktarexistens, som utan myndighet gör uppmärksam på det kristliga. Men denna ståndpunkt betecknar ännu en mildring och en ofullkomlighet.[3] Den högsta ståndpunkten är en helt annan än Kierkegaards egen. Denna högsta ståndpunkt uttryckes i kategorin *läraren* i eminent mening, som icke gör uppmärksam på idealet med hjälp av diktade personligheter, utan vilken själv träder fram »i karaktär av sin förkunnelse». Han sätter in sitt eget jag i förkunnelsen och uttrycker med sitt eget liv på varje punkt helt och fullt förkunnelsens innehåll. Likväl förblir han från början och ända till slutet i idel indirekt framställning genom den radikala motsättningen mellan hans förkunnelses innehåll och hans eget yttre framträdande, som beständigt stöter från och väcker förargelsens möjlighet.

Denna lärarens ståndpunkt i indirekt framställning är den högsta och den ideala; men den är i grunden uttryck för själva det övermänskliga, liksom ju Kierkegaard är medveten om att hela den indirekta metoden äger i sig något, som han kallar, demoniskt.[4] Den människa, som strängt förblir »i karaktär av sin förkunnelse», vars liv på varje punkt motsvarar denna, och som aldrig kommer utanför sin indirekta framställningsform, hon måste likväl understun-

[1] E.P. 1847, s. 77. [2] E.P. 1850, s. 278.
[3] E.P. 1847 s. 371 ff. E.P. 1850, s. 17 ff.,
[4] E.P. 1848, s. 198. E.P. 1851—53, s. 363 ff.

dom fråga sig själv, om hon verkligen riktigt förstått sin uppgift eller om hon i själva verket ej stramat åt sin framställning alltför hårt. Den som förblir i indirekt framställning blir ett förargelsens tecken, som antingen obetingat kräver tro i sträng mening eller blir till anstöt. Men en människa kan icke våga att genom ett dylikt framträdande göra sig själv till ett förargelsens tecken, då hon dock icke själv är sanningen. Denna position är förbehållen sanningen själv: Gudamänniskan, men också Gudamänniskan ensam, vilken från början och ända till slutet är idel indirekt framställning.[1]

Hos Kristus är motsättningen mellan förkunnelsen och förkunnarens person bragt till sin högsta spets. Visserligen säger sig Kristus alldeles direkt vara Faderns enfödde son, men den omständigheten, att hans egen person på ett avgörande sätt hör med till hans förkunnelse, gör denna förkunnelse i absolut mening indirekt. Gudomen har i Gudamänniskan framträtt i det allra djupaste inkognito. Densamme, som framställer det oerhörda anspråket: »Fadern och jag äro ett», han är på samma gång en enskild människa, lik alla andra, ja, levande i armod, hånad, bespottad och slutande sitt liv såsom en missdådare på korset.[2] Och när han på korset gör anspråk på att vara sanningen, då uttrycker han den absoluta, indirekta förkunnelsen och sätter varje enskild människa i valet mellan att tro eller att taga anstöt.[3] Och det fordras personlighetens hela allvar för att komma förbi förargelsens möjlighet och komma fram till personlig tro.[4] Men just ett dylikt allvar är det, som Kristus genom det frånstötande i sin person måste väcka, för att den enskildes förhållande till honom skall bliva självständighet och innerlighet, vilket kristligt sett allena är sanningen. Denna *absoluta indirekta* förkunnelse, som har sin motsvarighet i tro eller förargelse, begränsas alltså av Kierkegaard i grunden till att gälla för Kristus ensam; användandet härav äger sin egentliga grund i Gudamänniskans absoluta kvalitetsåtskillnad från varje annan människa. Även från denna sida visar sig för Kierkegaard emellertid då, huru oupplösligt kristendomen och den indirekta framställningen äro förenade. Då kristendomens historiska innehåll för Kierkegaard koncentrerar sig på en enda punkt, i Gudamänniskan, och då Gudamänniskan uttrycker den absoluta indirekta förkunnelsen, så visar sig, att liksom det kristliga i dess karaktär av innerlighet kräver att framställas indirekt, så är det också endast i denna framställningsform, som

[1] E.P. 1850, s. 277 f. E.P. 1851—53, s. 363 f.
[2] S.V. XII, s. 123 ff. E.P. 1850, s. 388 ff. E.P. 1851—31, s. 366 not 1.
[3] E.P. 1850, s. 213. [4] S.V. XII, s. 130 ff. E.P. 1850, s. 213.

kristendomens centrala historiska innehåll träder den enskilde till mötes, och endast genom användandet av denna framställning kan den situation inträda, ur vilken tron kan springa fram.

Den indirekta framställningen i dess tvänne olika former har av Kierkegaard sålunda motiverats på olika sätt. Dels är den bestämmande synpunkten ju nämligen den fara i riktning mot falsk auktoritet och mot opersonlig objektivitet, som hotar en direkt etiskt-religiös förkunnelse i denna reflexionens och esteticismens tid. Dels motiveras nödvändigheten av denna framställningsform utifrån det etiskt-religiösas egen karaktär av innerlighet och utifrån Kierkegaards själva andeuppfattning. I fråga om den specifikt kristliga formen av indirekt framställning, som bestämmes av att personligheten stöter ifrån, närmar sig Kierkegaard allt mera den uppfattningen, att hela denna metod i dess absoluta form är uttryck för något mera än mänskligt, varav följer, att den ej av någon människa kan obetingat utan någon förmildring våga brukas.

Den indirekta framställningen synes sålunda i grunden på ett inre sätt höra samman med några av de mest betydelsefulla momenten i Kierkegaards grundåskådning, och den skall ses i ljuset härav. Kierkegaard skulle likväl icke ha varit den »subjektive» tänkare, han var, om icke uppfinnandet och användandet av denna egendomliga framställningsform därjämte och måhända djupast skulle ha ägt sin rot i Kierkegaards rent personliga egenart och erfarenheter. Kierkegaard har, såsom tidigare påpekats, förklarat, att den indirekta metoden för honom från början varit något rent instinktmässigt.[1] Denna framställningsform, genom vilken författarens personlighet träder så långt som möjligt tillbaka från ansvaret för det han meddelar, därigenom att en eller flera pseudonymer skjutas in mellan författaren och hans verk, bottnar i Kierkegaards ursprungliga brist på omedelbarhet och öppenhet, i hans alltigenom slutna och reflekterande individualitet, i hans förenande av fantasi och dialektik, med härav följande benägenhet att uttänka såsom psykologiska experiment intriger och konflikter samt i hans ursprungliga och genom uppfostran förstärkta böjelse för att »leva i möjligheter», d. v. s. låta tanke och fantasi tumla om utan att bindas av hänsyn till en begränsad verklighet. Framför allt låg det Kierkegaards hela natur emot att öppet blotta det inre liv, som djupast uppfyllde honom; sitt religiösa innerlighetsliv kunde han ej meddela någon människa, han måste bevara det i dold innerlighet, och han ser en av Gud given lättnad och förmildring däri, att han får bevara denna sin innerlighets insegel obrutet.[2]

[1] E.P. 1850, s. 278. [2] E.P. 1849, s. 107 f., 172 f., 468.

Grunden till denna oförmåga av personlig öppenhet ser Kierkegaard i intrycken från sin olyckliga barndom, i sitt bottenlösa tungsinne och sitt personliga livs eländighet och dess olyckor, vilket allt samverkat till att tvinga honom in i en fullständig personlig isolation. Någon mänsklig förtrogen säger sig Kierkegaard i grunden aldrig ha haft; i Gud har han ägt sin ende verklige förtrogne.[1] De steg, han måst taga i riktning mot direkt förkunnelse, ha därför icke kunnat tagas utan att kosta honom djupt lidande.[2]

Såsom personligt motiv för användandet av den indirekta framställningen är i detta sammanhang även av väsentlig betydelse, att Kierkegaard bestämmer sig själv såsom en *poeniterande*. Lika litet som Kierkegaard känner sig öppet och hänsynslöst kunna tala om det som ligger under hela denna avgörande syn på hans eget liv, lika litet känner han sig kunna uppenbara inför alla sitt personliga gudsförhållande, vilket just av denna hans livs karaktär erhåller sin alldeles säregna prägel.[3]

Slutligen har Kierkegaard själv framhållit, att det egentligen är förhållandet till »Hende», som har fört honom till den indirekta framställningen.[4] Kierkegaard tänker utan tvivel härvid närmast på den form av indirekt framställning, som karaktäriseras av att personlighetens framträdande står i sträng motsättning till dess egentliga väsen och syfte för att härigenom stöta från. När Kierkegaard säger, att det är genom »Hende» han lärt den indirekta framställningen, syftar han därpå, att han vid förlovningens brytande, för att »arbeta hennes farkost flott», måste dölja hela sin hängivenhet och sitt lidande under en mask av hjärtlöshet, stolthet och lättsinne. Kärleken måste hos honom framträda såsom grymhet; i denna personlighetens fördubbling såg Kierkegaard det nödvändiga medlet för att i sanning kunna hjälpa.[5]

Emellertid har Kierkegaard själv genom sina eftergifter såväl genom de uppbyggliga talen som genom de upplysande framställningarna rörande författarskapet trätt utanför hela den indirekta framställningen. Framför allt betecknar hela kyrkostridens

[1] E.P. 1847, s. 208. E.P. 1849, s. 107 f.

[2] E.P. 1848, s. 18 ff. E.P. 1849, s. 149 ff. Jfr E.P. 1847, s. 44, 45. S.V. IX, s. 122 ff., 145.

[3] E.P. 1849, s. 64 f., 139 ff., 191, 304, 435 f., 468. E.P. 1851—53, s. 297 (1853). S.V. XIII, s. 548, 567.

[4] E.P. 1850, s. 278.

[5] R. Meyer, Forlovelsen, s. 51 f., 118, 130. Jfr E.P. 1854—55, s. 329 (1854). Kierkegaard förklarar också, att det egentligen var för att i denna mening hjälpa »Hende» som han skrev Enten-Eller och alldeles särskilt »Førførerens Dagbog». E.P. 1851—53, s. 322 (1853).

Kierkegaard, såsom den följande framställningen skall visa, en protest mot den mänskliga klokskap, på vilken en dylik framställning grundar sig. Utan alla förklädnader och med suverän myndighet sätter Kierkegaard här äntligen in sitt eget jag. Men å andra sidan står han även nu lika omutligt på vakt mot varje förfalskning av förkunnelsen i riktning mot det doktrinära, det opersonligt objektiva.[1] Beständigt fortfar Kierkegaard ock att hävda: jag vet, vad sann kristendom är; men jag är icke själv en kristen.[2] I det frånstötande i Kierkegaards hänsynslösa framträdande, i hans övergivenhet och personliga ensamhet, i hånets och grinets inkognito, kommer slutligen ock alltfort det drag till uttryck, vilket för Kierkegaard alltmera blivit det väsentliga, i hela den indirekta framställningens metod.[3]

Jämförelsen mellan *denna* form av indirekt framställning och den invecklade litterära apparat, med vilken författaren till *Enten-Eller* börjar, och vilken han sedan i författarskapet fortsätter att bruka för att gripa människorna, där de befinna sig och för att föra dem gradvis fram till och in i det i sträng mening kristliga — denna jämförelse lämnar en åskådliggörande illustration till vilket olikartat innehåll, Kierkegaard har samlat in under den indirekta framställningsformens kategori.

---

[1] S.V. XIV, s. 56 f. [2] S.V. XIV, s. 226 not 1, s. 55, s. 350—354.
[3] Jfr S.V. XIII, s. 553.

Kap. V.

Inledning till framställningen av stadierna.

1. Stadiernas allmänna betydelse.

Kierkegaards framställning av de olika livsstadierna innebär ett förverkligande av den uppgift för författarverksamheten, som ovan redan blivit antydd. Samtidens egenartade karaktär ställer särskilda krav på en förkunnelse med etiskt-religiös syftning. Spekulationen, esteticismen och den kyrkliga officiella förkunnelsen ha samverkat till att åstadkomma en fullständigt religiös förvirring och förflackning på personlighetslivets område; för samtiden flyta tillvarons verkliga motsatser och de olika sfärer, i vilka det individuella livet kan levas, på ett abstrakt och fantastiskt sätt tillsammans. Det högsta och det lägsta i livet och tillvaron hållas icke isär från varandra, och söker man än upprätthålla skillnaden emellan dessa olika sfärer, låter man likväl övergången från den ena till den andra ske på ett sätt, som förutsätter, att någon verklig motsats icke är för handen. Samtiden tager personlighetslivets problem alltför lätt. Och denna tidens böjelse har fått ohämmad näring icke minst genom den systematiserande framställningsform, som anlägges även i fråga om personlighetslivets problem, och genom vilken samtiden skenbart och ytligt sett synes göra rättvisa åt alla de olika moment och faktorer, som i det verkliga livet här komma ifråga. Men detta systematiserande, vari tiden ser sitt stora företräde, innebär just den abstraktionens förflackning, som till varje pris måste bekämpas.[1] Det personliga livets allvarligaste problem, vilka obetingat kräva av individen under hela livet hela hans intensitet, kommer samtiden alltför lätt undan genom att inpassa dem var för sig i en paragraf i systemet, vilken man en gång behandlar för att sedan lämna bakom sig. Med bitande ironi talar Kierkegaard om den »systematiska

[1] Jfr S.V. VII, s. 253.

rutschbanan», på vilken det går till så: »§ 17 Angeren, § 18 Forsoningen § Systemet færdigt».[1]

Den som verkligen vill låta det personliga livets problem, de etiskt-religiösa problemen, komma till sin rätt, han får ej ävlas att på detta sätt hasta förbi desamma. Det individuella livet har i sig något i förhållande till allt systematiserande inkommensurabelt, och just häri ligger dess egenart uttryckt.[2] Individualitetsproblemen skola framställas i en form, som ger fullt utrymme åt denna deras egenart. De måste så framställas, att det verkliga livet i all dess konkretion så levande som möjligt träder läsaren till mötes. Författaren måste därför giva sig god tid, han får ej jäkta sin framställning för att så snart som möjligt hinna till nästa paragraf.

Såsom tidigare i annat sammanhang framhållits, avser Kierkegaard härmed, att de etiskt-religiösa problemen skola konkretiseras genom framställandet av olika med psykologisk sanning genomförda diktade individualiteter. Själva denna framställningsform skall markera, att det på personlighetslivets område inför det etiska och det religiösa ej är fråga om ett vetande, en doktrin, vars naturliga uttrycksform systematiserandet är, utan om existens, individuellt liv i handling, patos och innerlighet. Ett system vill Kierkegaard sålunda minst av allt giva, icke ens om man härvid blott tager hänsyn till den systematiska framställningsformen såsom dess rent formella sida.

Härmed är givetvis icke sagt, att Kierkegaard i stället åsyftar skildringar, vilka i förhållande till varandra skulle stå utan inre sammanhang och enhet. Tvärtom hävdar Kierkegaard, att just den systematiskt obundna framställningsformen tillåter personlighetslivet att icke blott mest ohindrat utan på samma gång också mest konsekvent giva uttryck åt sin egenart. Men den enhet, som skall binda dessa olika konkreta livsskildringar tillsammans, skall enligt Kierkegaard ligga i författarens egen personlighet, i det patos och den lidelse, som ger honom kraft att omspänna livets alla möjligheter, så att han åtminstone i sin föreställning och i sitt fantasiliv prövar desamma, utan att han likväl i verkligheten förlorar sin själs enhet: att beständigt vilja blott ett enda.[3]

Tonvikten ligger härvid icke blott på det konkreta, individuella, livfulla, vilket motsvarar personlighetslivets natur. Lika viktigt är att genom dessa diktade individualiteter alla de olika livsmöjligheter och livsåskådningar, som kunna komma ifråga, framställas, och att

---

[1] S.V. VI, s. 416. [2] Pap. II, A. 140. [3] Jfr S.V. XIII, s. 495, 582.

de på ett så skarpt sätt som det är möjligt ställas såsom uttryck för verkliga motsatser gentemot varandra. Då människorna, på samma gång de mena sig leva i det religiösa, i verkligheten ha sina liv i helt andra kategorier, gäller det att klargöra genom dylika individualitetsskildringar de olika livssfärer, som finnas utanför det religiösa livet, och det gäller att avgränsa dessa mot det religiösa. Härigenom skola människorna icke kunna undgå att känna igen sig själva i någon av de tecknade individualiteterna, och utifrån denna utgångspunkt skall den enskilde individen så tvingas att klargöra sitt förhållande till de olika livssfärer, som framställas, och skall så drivas till en självbesinning och en självkännedom, genom vilken hans blick skall öppnas för den fantastiska sammanblandning och den overkliga abstraktion, vilken för honom nivellerat personlighetslivets alla problem.

Det är denna serie av i de pseudonyma estetiska skrifterna framställda psykologiska experiment och konkreta livsskildringar, vilka av Kierkegaard sammanfattas i begreppet *stadierna* eller *existenssfärerna*. Begreppet stadium har hos Kierkegaard icke utan vidare sin populära betydelse av ett mer eller mindre tillfälligt viloläge eller en koncentrationspunkt i en sammanhängande utvecklingsprocess, ehuru i stadierna just personlighetslivets utveckling åskådliggöres. De stadier, i vilka Kierkegaard framställer personlighetslivet, och vilka han ställer mot varandra, utgöra tvärtom var för sig helt slutna världar. Begreppet stadium betecknar för Kierkegaard något färdigt och avslutat, en för sig alldeles fristående sfär utan anknytning och organiskt sammanhang med någon annan. Ingenting är Kierkegaard här mera angelägen om än att hålla dessa olika sfärer isär från varandra, så att ej allt blir ett och detsamma.[1] Kierkegaard personifierar därför också sina stadier i utpräglade individualiteter, som konsekvent genomföra sina ståndpunkter, och som därigenom komma att framstå skarpt avgränsade från varandra. Dessa individualiteter illustrera de olika livsprinciper, vilka uppbära de olika stadierna, och vilka strängt utesluta varandra. Men då Kierkegaard åsyftar att låta det konkreta människolivet i dessa skildringar så verklighetstroget som möjligt avspegla sig, synes han härmed i själva verket förfela detta sitt egentliga syfte. De renodlade livstyper, vilka Kierkegaard i sina olika estetiska skrifter framställt, kunna i verkligheten blott mera i undantagsfall sägas äga sin fulla motsvarighet. Kierkegaard kan ju icke ha saknat blick för det förhållandet, att ett flertal människor icke synes kunna hänföras till någon alldeles avgjord livs-

[1] S.V. VII, s. 379.

kategori. Kierkegaard har ju själv tecknat dylika människotyper, vilka egentligen blott äro möjligheter i ena aller andra riktningen; en sådan livstyp är »Den unge Menneske» i Stadier paa Livets Vei.[1] — I detta sammanhang kan erinras om huru Kierkegaard ock karaktäriserar sig själv såsom ett slags mellanform mellan det estetiska och det i sträng mening religiösa. »Jeg har havt for meget med det Ethiske at gjøre til at være en Digter, men jeg er for meget Digter til at være et Sandheds-Vidne; jeg er et *confinium* derimellem.»[2] — Vad Kierkegaard i grunden med så utomordentlig energi vill hävda genom sin framställning av stadierna är, att varje människa, försåvitt hon bringar klarhet över det liv, hon lever, skall finna sig tillhöra en viss livssfär med en bestämd princip och livsriktning. Ideellt sett låta människorna därför utan undantag inordna sig i stadiernas kategori. Men förutsättningen för att den enskilde skall kunna vinna en sådan klarhet över sitt eget liv är, att han på någon punkt ställes inför etikens fordran, dess krav på ett livssfärerna åtskiljande antingen-eller, ett avgörande för eller emot. Estetiskt sett kunna människorna framställas såsom en oupplöslig blandning av både gott och ont; det är därför en riktig fordran, man ställer på diktarna, att de skola framställa sina människotyper såsom varken goda eller onda eller såsom på en och samma gång både goda och onda. Men dessa skildringar tillhöra likväl väsentligen fantasins värld. Ty om människorna flyttas från dikten in i verkligheten, så möter dem ögonblickligen etikens fordran; individen ställes inför etiska val, vilka han icke kan undslippa, och det sätt, på vilket han väljer, är avgörande för den riktning, i vilken hans liv i verkligheten rör sig. Lika litet som den existerande människan kan undgå en etisk avgörelse, lika litet kan hon förbli både ond och god i den bemärkelsen, att hon icke skulle med rätta kunna hänföras till ett bestämt livsstadium.[3]

Ur etisk synpunkt vill Kierkegaard sålunda obetingat hävda varje individs tillhörighet till ettdera av de olika stadier, vilka han skarpt avgränsade ställer mot varandra. Ehuru de olika stadierna äro från varandra helt isolerade och uttrycka varandra motsatta livsprinciper, så vill Kierkegaard å andra sidan dock fasthålla, att varje stadium låter det föregående i viss mening behålla sin giltighet; det högre stadiet upptager i sig det berättigade i det lägre stadiet, såsom framdeles närmare skall påvisas.[4] Detta inre sammanhang, vilket trots stadiernas isolation skall fasthållas, är uttryck för den

[1] Jfr S.V. VII, s. 255.
[2] E.P. 1848, s. 373. Jfr E.P. 1849, s. 167, E.P. 1850, s. 20.
[3] Jfr S.V. VII, s. 365. [4] Pap. II, A. 49.

konsekvens, vilken hela tillvaron äger, och enligt vilken intet är sant i en sfär, som ej är sant också i den andra livssfären.[1]

På denna punkt framträder nu det moment, som för Kierkegaard motiverar användningen av begreppet *stadium*. Ehuru vart och ett av dessa stadier skall i sig utgöra något färdigt och avslutat, inordnas likväl de olika stadierna efter en gemensam måttstock i en uppåtstigande serie, och denna stadiernas uppåtstigande serie har varje människoliv att för sig genomgå. Stadierna innebära sålunda något ännu mera än blott en provkarta över de olika livsmöjligheterna; de beteckna den väg, som personlighetslivet har att gå, om det högsta mänskliga livet överhuvud skall uppnås. — Emellertid har Kierkegaard själv genombrutit denna stadiernas allmänt-mänskliga karaktär, så tillvida som han bestämmer för kvinnan en annan utvecklingsgång än för mannen; på grund av sin egenart har kvinnan så att säga en kortare väg till det högsta livsstadiet, det religiösa, och behöver ej passera samma genomgångsstadium som mannen.[2] Framförallt inskränkes likväl de framställda stadiernas antal därigenom, att ett av dessa stadier, såsom den kommande framställningen skall visa, mer och mer undanskjutes och förlorar sin karaktär av ett självständigt stadium.

I de estetiska skrifterna framställer Kierkegaard tre olika stadier eller existenssfärer: det *estetiska* stadiet, det *etiska* stadiet och det *religiösa* stadiet.[3] Mest fullständig sker denna framställning, vilken börjas i *Enten-Eller*, i *Stadier paa Livets Vei*. Medan i *Enten-Eller* egentligen blott det estetiska och det etiska stadiet framställas, skildras i *Stadier paa Livets Vei* alla de tre stadierna bredvid varandra.[4] Och i de övriga estetiska skrifterna belysas enskilda av dessa stadier och framställas bestämningar, vilka bliva av avgörande betydelse för hela uppfattningen av stadiernas betydelse och inbördes förhållande. I Kierkegaards filosofiska huvudskrift, *Afsl. Efterskrift*, blir stadiernas tredelning utvidgad. Mot de tre existenssfärerna låter Kierkegaard här två mellanståndpunkter svara. Mellan det estetiska och det etiska stadiet inskjutes ironin; mellan det etiska och det religiösa stadiet inskjutes humorn såsom livsståndpunkt.[5] Slutligen uppdelas den religiösa existenssfären i tvänne kategorier, motsvarande tvänne

---

[1] S.V. VI, s. 358.

[2] S.V. VI, s. 158 f. Vilken räckvidd, som bör givas åt detta enstaka yttrande, torde likväl ej med bestämdhet kunna avgöras. Jfr H. Höffding Danske Filosofer, s. 160 not 1.

[3] Jfr S.V. VI, s. 443.

[4] Jfr S.V. VII, s. 252.

[5] Jfr S.V. VII, s. 436.

grader i religiositeten: en allmän religiositet, som ännu icke är någon verklig kristlig religiositet, samt sist den högsta specifikt kristliga religiositeten.[1]

Inom ramen av dessa stadier är det sålunda, som Kierkegaard framställer grunddragen av sin etiska åskådning.

Denna Kierkegaards framställning av stadierna har här betraktats närmast såsom uttryck för en med hänsyn till Kierkegaards praktiskt religiösa syfte nödig pedagogisk metod. Det gradvisa tålamodskrävande uppåtstigande till det religiösa, som anläggningen av stadierna innebär, har för Kierkegaard synts vara en nödvändighet på grund av samtidens egenartade karaktär och på grund av den situation, i vilken han såsom författare till följd härav befinner sig. Men ovan har ock redan blivit antytt, att stadierna för Kierkegaard betyda något mera än en blott ur rent praktisk synpunkt lämplig framställningsform. Denna synpunkt skall i det närmast följande starkare och mera bestämt framställas, och det skall härvid visa sig, att dessa olika existenssfärer sammanhänga med och äro uttryck för ett grundväsentligt drag i Kierkegaards hela tänkande. Den rent principiella innebörden av stadierna skall härigenom komma att klarare framträda. Denna stadiernas principiella samhörighet med Kierkegaards hela grundåskådning åskådliggöres naturligast i samband med framställningen av karaktären av den övergång från det ena stadiet till det andra, som Kierkegaard hävdar. Denna övergångens karaktär bestämmer Kierkegaard genom begreppet *språnget*.

2. Språnget.

Kierkegaard har själv betecknat hela sitt tänkande såsom *kvalitativ dialektik*. Med denna bestämning vill Kierkegaard uttrycka sitt tänkandes radikala motsättning framförallt till den hegelska spekulationen och till dess hävdande av en rent kontinuerlig utveckling, även på andelivets område, analog med den logiska utvecklingen, varvid det resultat, som vinnes, så småningom liksom växer fram ur det som ligger till grund redan vid begynnelsen.[2] Kierkegaard ser Hegels ödesdigra grundförvillelse ligga däri, att han icke har verkligen skilt mellan tanke och existens, mellan logikens och den individuella tillvarons två världar utan i stället på det individuella livet överfört bestämningar, som äro berättigade blott inom den formella

[1] Jfr S.V. VII, s. 484—490.

[2] Jfr S.V. VII, s. 85.

logikens område. Och såsom en följd av denna förväxling framträder spekulationens förflackande av personlighetslivets problem och motsättningar, vilka falskt upplösas i en förment högre enhet och harmoni.[1]

En dylik åskådning, enligt vilken alla motsatser upphävas genom en naturlig utvecklingsprocess, betecknar Kierkegaard såsom en *kvantitativ* eller en modal dialektik. Denna åskådning tillerkänner han berättigande inom själva logikens område, ty där är det hela i grunden ett och detsamma, resultatet kan sägas förefinnas redan i begynnelsen, och de motsatser, som ställas mot varandra, äro inga existentiella motsatser utan äro rena abstraktioner. Men för Kierkegaard rör sig allt därom att strängt göra skillnaden gällande mellan logiken och tillvaron och på samma gång mellan den kvantitativa och den kvalitativa dialektiken.[2]

I den individuella tillvaron, i personlighetslivet äger blott den kvalitativa dialektiken berättigande. Denna övergång från en kvantitativ till en kvalitativ bestämning kan ske blott genom ett *språng*, genom vilket något nytt sättes in. Och i nödvändigheten av ett dylikt språng kommer just personlighetslivets egenart till uttryck, i detta livs åtskillnad från den orsaksbundna naturutvecklingen, inom vilken den kvantitativa dialektiken, liksom ifråga om logiken, äger sin giltighet.[3] Kierkegaard förnekar varje analogi mellan andelivets utveckling och den organiska utvecklingen.[4] I trohet mot personlighetslivets egenart ser den kvalitativa dialektiken sin uppgift vara att fastställa alla de motsatser, vilka på personlighetslivets område förefinnas; men den gör ingalunda anspråk på att kunna psykologiskt förklara, hur dessa motsatser uppkomma, lika litet som detta tänkande strävar att ur successiva övergångar harmonisera fram en motsatserna upplösande högre enhet[5]; allt tal härom är att beteckna såsom ett metafysiskt attentat mot personlighetslivets egenart.[6]

Nödvändigheten av att beständigt räkna med språnget såsom övergångskategori på personlighetslivets område söker nu Kierkegaard på olika sätt uppvisa.

---

[1] S.V. VII, s. 261. Jfr H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 13 f., V. Kuhr: Modsigelsens Grundsætning, s. 6 f.

[2] Pap. VII: 1, A. 84. Jfr Pap. III, B. 177, 179,60. Pap. IV, C. 37, 87.

[3] Pap. IV, C, 87. Jfr S.V. IV, s. 302 f. med not 1.

[4] S.V. VII, s. 299 f., 483.

[5] Pap. II, A. 454. S.V. VII, s. 261 ff.

[6] Pap. V, A. 68, 90, Pap. IV, A. 57, 192.

Förutsättningen för att ett logiskt system överhuvud skall kunna börja uppbyggas måste vara ett dylikt språng, hävdar Kierkegaard i *Afsl. Efterskrift*. På någon punkt måste nämligen reflexionens oändliga sökande efter ständigt enklare förutsättningar hejdas genom ett medvetet beslut. Blott ett dylikt direkt brytande av reflexionskedjan kan överhuvud giva en fast utgångspunkt för systembyggandet. Å andra sidan kommer emellertid hela det logiska systemet härigenom att sakna en absolut början; det betingas nämligen vid sin utgångspunkt och därmed i sin helhet av ett språng, av beslutets kategori, vilken är något helt annat än det rent logiska, och det logiska systemet får härigenom i sin helhet en blott hypotetisk karaktär.[1]

I *Phil. Smuler* framhåller Kierkegaard, att vissheten om Guds tillvaro alltid måste framkomma genom ett språng. Att vilja logiskt bevisa Guds tillvaro är meningslöst. Omedelbart existera alldeles icke några fakta, några Guds gärningar, från vilka Guds tillvaro kan bevisas. Visdomen i naturen, godheten eller visdomen i världens och livets ledning — dessa »Guds gärningar» lämna alltid för tanken rum för de förfärligaste anfäktelser. Den som på denna grundval strävar att bevisa Guds tillvaro, han blir aldrig färdig med sitt bevis, och hur långt han än kommer, måste han beständigt frukta, att något skall inträffa, genom vilket alla hans bevis kunna falla i spillror. Skall individen i sanning vinna vissheten om Guds tillvaro, måste han släppa sitt bevis och våga — trons avgörande språng.[2]

I *Begrebet Angest* statueras språnget, såsom uttryck för den gåtfulla plötslighet, med vilken syndens nya kvalitet en gång inträdde i världen.[3] Psykologiskt kan förutsättningen för detta språng betecknas såsom ångest, men denna ångest förklarar likväl på intet sätt själva den avgörelse, genom vilken synden sättes in, eller det nya, som synden innebär. Och på samma oförklarliga sätt för varje människa på nytt synden in i sitt eget liv.[4]

Det individuella livets inre historia präglas överhuvud av en dylik rent språngvis skeende utveckling. Den kvalitativa dialektiken utgår från det mänskliga medvetandet, den erkänner, att detta kan fördjupas till självmedvetande och till gudsmedvetande, men den tilltror sig på intet sätt att kunna förklara, huru övergången från det ena till det andra i verkligheten försiggår; hur långt än psykologen eller fysiologen kan följa en dylik process och kan klarlägga densamma,

[1] S.V. VII, s. 90 ff., särskilt s. 92. Pap. V, A. 70, 72.
[2] S.V. IV, s. 207 ff. Pap. V, C. 7.
[3] S.V. IV, s. 302 ff. [4] a. a. s. 331.

kan han likväl aldrig förklara det väsentliga, det ideella nya momentet.[1] Lika litet kan själva det avgörande i hela etiken: det etiskas obetingade *du skall* och den häremot svarande etiska friheten till sist förklaras.[2] När det naturvetenskapliga betraktelsesättet söker förklara allt det nya på personlighetslivets område med talet om en blott så småningom skeende utveckling, så förklarar den härmed i grunden alls intet.[3] Det gäller att med etiskt allvar fasthålla, att varje kvalitet framkommer icke så småningom genom en kontinuerlig övergång; den framkommer direkt ur sin motsats — genom ett avgörelsens ryck, genom ett oförklarligt språng.[4] Den kvalitativa dialektiken och språngets kategori svara sålunda mot varandra.[5] Att söka med tanken komma åt själva denna övergång måste alltid vara förgäves.[6] Språnget avbryter beständigt hela resonemangskedjan och bestämmer något kvalitativt nytt; språnget innebär alltid en μεταβασίς εις αλλο γενος.[7]

Utvecklingen till en andligt högre ståndpunkt kan sålunda försiggå blott förmedelst språng. Språnget får därför icke ringaktas; däri är något utomordentligt. Hos nästan alla folkslag finnes därför också en saga om ett språng, genom vilket oskulden frälsas, medan det onda störtas ned i avgrunden, ett språng, som blott oskulden förmår att göra.[8] Här visar sig, varför Kierkegaard hävdar stadierna såsom var för sig slutna sfärer, såsom något färdigt och avslutat utan omedelbar anknytning till något utanför liggande. Stadierna äro de åskådliga former, i vilka Kierkegaards kvalitativa dialektik framträder, och emedan denna kvalitativa dialektik omutligt fastställer motsatserna inom personlighetslivet och mer än allt annat bemödar sig om

---

[1] Pap. VII: I, A. 182, s. 119 f. [2] Pap. VII: I, A. 182, s. 120.

[3] Pap. VII: 1, A, 186, s. 124 f. A. 191, 193—200. S.V. VII, s. 82, 483 med not 1.

[4] S.V. VII, s. 336, Pap. VII: 1, A. 186, s. 126 f. Pap. IV, B. 1, s. 121, C. 87, Pap. V, C. 1.

[5] P. VII: II, B. 235, s. 159. Själva detta begrepp har Kierkegaard mött redan hos HEGEL. (Jfr S.V. IV, s. 302 f. not 1), som har det i sin logik men där i grunden förvanskar dess innebörd genom att antaga, att det är begreppet självt som med inre nödvändighet slår om (Pap. V, C. 12, Pap. VII: II B. 235, s. 159). Det är från Hegels ståndpunkt överhuvud förvirrande att tala om rörelse och övergång inom logiken. Då den hegelska filosofin gör anspråk på att ha upphävt varje absolut motsättning, varje antingen-eller, följer därav, att det är rent spegelfäkteri att på det abstrakt logiska området hävda motsättning, rörelse, övergång o. s. v. (S.V. VII, s. 88 f., 261, 264, 268).. Även hos LESSING (Pap. V, B. 1,3, C. 7. S.V. VII, s. 74, 85 f.), hos JACOBI (S.V. VII, s. 80) och indirekt hos TRENDELENBURG (Pap. V, A. 74. S.V. VII, s. 89) har Kierkegaard mött denna tanke, ehuru ej utförd så som han själv önskar.

[6] S.V. VII, s. 79. [7] E.P. 1849, s. 203. [8] E.P. 1848, s. 343.

att hålla varje kvalitet ren och isolerad från all sammanblandning och förväxling med det olikartade, måste stadierna följdriktigt strängt utpräglas såsom från varandra helt fristående livssfärer. Denna stadiernas karaktär svarar sålunda mot arten av den övergång, genom vilken individen lämnar ett lägre stadium och går in i ett högre. En människa, som lever i det estetiskas kategori, i eudämonismens livsåskådning, kan icke genom en så småningom skeende sammanhängande utvecklingsprocess komma till en i verklig mening ny livssfär. Skall en övergång till ett högre stadium verkligen komma till stånd, måste denna ske genom ett språng, som avbryter i ett bestämt ögonblick den hittills varande livsprocessen och börjar förverkliga en ny livsriktning.[1] Den motsatta uppfattningen, enligt vilken den ena ståndpunkten genom sig själv nödvändigt övergår till en annan och högre, vilar på en väsentligen falsk förutsättning, i det den likställer andelivets utveckling med naturutvecklingen, och är därför alltigenom en chimär.[2] Själva språnget förblir oförklarligt. Denna *negativa* innebörd av språnget tillägger Kierkegaard i överensstämmelse med den kvalitativa dialektikens hela karaktär en väsentlig betydelse. Begreppet språnget står på vakt mot varje sammanblandning av de olika ståndpunkterna, genom denna kategori kan »livsförhållandenas springfjäder» bevara hela sin elasticitet[3]; då motsatserna hållas rena och icke gå tillhopa i ett och samma genom så småningom skeende övergångar, behåller den individuella tillvaron sin verkliga karaktär av spänning och avgörelse. Först och sist gäller detta i språnget upprätthållna motsatsförhållande mellan olika sfärer motsatsen mellan det estetiska, det omedelbart i naturen givna och det etiska. Begreppet språnget är framför allt på denna avgörande punkt den omutliga gränsvakt, som förhindrar allt otillbörligt närmande och varje försök att förvandla det etiska till en blott omformning, kultivering eller förädling av det i naturen omedelbart givna. Språnget förklarar alltså den individuella tillvaron i den meningen, att i detta begrepp medvetandet alltid hålles klart, att den individuella tillvaron består av verkliga motsatser, vilka icke kunna härledas såsom orsak och verkan ur varandra. Individen har att vaka över den kvalitativa disjunktionen och existerar följaktligen i motsättningar.[4] Så länge människan lever, lever hon i motsägelsen, ty livet självt är motsägelse.[5] I stället för att såsom den hegelska spekulationen söka falskt utjämna och förklara allt, erkänner den kvalitativa dialektikern sålunda i språngets begrepp respektfullt tillvarons egenart och sitt tänkandes

[1] S.V. VII, s. 296 f. Pap. V, C. 7. [2] Jfr S.V. VII, s. 253, 293.
[3] Jfr S.V. VIII, s. 73. [4] S.V. VII, s. 304 f. [5] Pap. V, A. 68.

oförmåga att såsom tänkande förena dessa motsatser eller klarlägga, huru en övergång från den ena livskategorin till den andra är möjlig och på vilket sätt den i verkligheten sker.[1]

Men innebörden av språnget kan bestämmas icke blott såsom frånvaro av organiskt sammanhang, såsom det plötsliga och oförklarliga: språnget kan ock bestämmas mera *positivt*. Språnget tillhör frihetens sfär[2] och uttrycker härmed människans karaktär av ett ansvarsmedvetet, sedligt fritt väsen. Ingen reflexion förmår genomtränga eller ännu mindre själv åvägabringa språngets rörelse. Denna övergång kan förklaras blott så långt, att man inser, att förutsättningen för dess förverkligande måste utgöras av en aktualisering av människans känsla och lidelse.[3] Språnget innebär i verkligheten en viljans koncentration och samling, varigenom det som sker blir icke något blott utifrån motiverat eller något, som med naturnödvändighet sker, utan varigenom det göres till en individens egen handling. Det beslut och det val, som ligger i själva språnget, uttrycker personlighetens hela energi.[4] Språnget är avgörelsens kategori.[5] I språnget ligger i och med detta samlade viljande individens hela frihet och sedliga ansvar uttryckt. Språnget är uttryck för det etiskas obetingade rätt över varje människa. Den nya kvalitet, som genom språnget sättes, kan vara antingen god eller ond, plikten såväl som synden förverkligas ju genom ett språng, men i bådadera fallen tillhör denna nya kvalitet individen på ett väsentligt sätt, så att han blir personligen ansvarig för densamma. Denna bestämning kan sålunda träffa individen såsom en dom, men den innebär på samma gång ett uttryck för den höghet, som tillhör individens väsen, och som gör honom till ett fritt och evigt ansvarigt väsen.[6]

Kierkegaard söker icke logiskt eller psykologiskt uppvisa, huru den enskilda individen i ett bestämt ögonblick kan avbryta den livsriktning, i vilken hans liv hittills har rört sig, och inträda i en kvalitativt ny livssfär. Visserligen kan psykologin enligt Kierkegaard tränga djupt in i de möjligheter, ur vilka verkligheten springer fram, men detta språng, genom vilket själva övergången sker till den nya kvaliteten, är för psykologin trots alla dess bemödanden lika oåtkomligt.[7] Språngets karaktär av väktare för den kvalitativa dialektikens avgörande intresse framträder här i ny skärpa. Psykologin, som vill lägga in allt under orsakssammanhangets bestämningar, och som därför måste sträva att söka uppvisa varje individuell handing såsom verkan

[1] Jfr S.V. III, s. 93 not 1. [2] Pap. V, C. 12. [3] S.V. III, s. 93 not 1.
[4] Pap. V, C. 7. [5] S.V. VII, s. 79. Jfr Pap. V, C. 7.
[6] Jfr S.V. II, s. 152 f. [7] Jfr S.V. IV, s. 319 ff.

av vissa bestämda orsaker, avvisas genom språngets kategori från just det moment i det själsliga förloppet, vilket bestämmes såsom det väsentliga och avgörande, och ur vilket själva övergången sker till det kvalitativt nya, till handlingen själv. Om övergången från möjlighet till verklighet kan sålunda i sista hand sägas blott, att den är ett språng, och om detta språng kan sägas blott, att det skall komma eller att det redan har varit.[1]

När Kierkegaard på detta sätt vill giva psykologin sitt genom att hänvisa den till klarläggandet av språngets möjligheter och förutsättningar, men samtidigt i etikens namn vill ställa språnget utanför psykologins domvärjo, så riktar H. Höffding mot Kierkegaard förebråelsen, att denna hans ståndpunkt lider av en inre motsägelse, och att den kränker såväl psykologins som etikens berättigade intressen.[2]

Motsägelsen i Kierkegaards uppfatttning ligger enligt Höffding däri, att de möjligheter, som äro språngets psykologiska förutsättning, i det längsta skola följas, men å andra sidan skola de likväl, när avgörelsen inträffar, intet få betyda. Viljans språng skulle ingripa i sista ögonblicket, utan att viljan härvid skulle vara beroende av föregående dispositioner. Vi skulle härigenom få möjligheter, som icke vore möjligheter för något, närmanden, som icke närmade sig något. Verkligheten skulle enligt en dylik uppfattning icke stå i något förhållande till möjligheten. Möjligheternas kontinuerliga växande avbrytes genom verklighetens ryck. Genom kvantiteten skall den nya kvalitet, som sättes, alldeles icke kunna förklaras. Denna Kierkegaards uppfattning gäller med hänsyn till den enskilda handlingens förhållande till den förvärvade karaktären och för den enskildes förhållande till den från släktet nedärvda karaktären; det från det förflutna — släktets såväl som individens — givna är möjligheter och ansatser, vilka i den verkliga avgörelsens ögonblick intet betyda. Det psykologiska förståendet blir under en dylik förutsättning onyttigt och illusoriskt. Och lika litet som psykologin kan finna sig i att de möjligheter, den förmår påvisa, icke skulle begrunda den verkliga avgörelsen, om än ett fullständigt begrundande alltid måste ses såsom ett ideal, som ej kan uppnås, lika litet kan etiken nöja sig med att den etiska värderingen blott skulle ha avseende på det färdiga resultatet.

Med hänsyn till framställningen i *Begrebet Angest* framhåller

[1] S.V. VII, s. 296 f.

[2] S. Kierkegaard, s. 74 ff. Jfr V. Delèuran, a. a. s. 59 ff. Jfr till det följande W. Leendertz, a. a. s. 128 ff. N. Teisen, Til Overvejelse, s. 30 ff.

Höffding, att Kierkegaard här, ehuru han bestämmer språnget såsom oförklarligt, likväl har sökt att beskriva detsamma. Höffding åsyftar härvid den bild, under vilken Kierkegaard framställer den syndafallet föregående ångesten. »Angest», säger Kierkegaard, »kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. — I denne Svimlen segner Friheden. Videre kan Psyckologien ikke komme og vil det ikke. I samme Øieblik er Alt forandret, og i det Friheden igjen reiser sig op, ser den at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblikke ligger Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare.»[1] Höffding accentuerar här orden »mellan dessa tvänne ögonblick» och anmärker härtill, att det som kan ligga mellan tvänne ögonblick försiggår omedvetet, och att Kierkegaard sålunda låter individen sovande komma till den viljeavgörelse, som skall uttrycka ett viljande i dess högsta form.[2] — Att för Kierkegaard själv tonvikten i framställningen emellertid icke ligger på själva denna bestämning synes framgå av Kierkegaards hela bild, såsom nedan närmare skall påpekas, och att en dylik bestämning på intet sätt är väsentlig för Kierkegaards uppfattning av språnget framgår redan av Höffdings eget erkännande, att i Kierkegaards senare religiösa skrifter intet spår finnes av att avgörelsen skulle ligga *mellan* två medvetenhetsögonblick.[3] Höffding erkänner vidare själv, att Kierkegaard i verkligheten redan i *Begrebet Angest* förlägger avgörelsen icke mellan tvänne ögonblick utan till ett bestämt ögonblick.[4] Detta framgår av Kierkegaards ord i samband med det ovan redan anförda uttalandet: »Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden? det er lige saa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret derned!»[5] Kierkegaard erkänner, vill nu Höffding säga, att ögat sålunda blott till en del har skulden; men Höffding fogar härtill den avgörande frågan: har ögat härvid överhuvud någon skuld alls? Höffding själv synes besvara denna fråga nekande. Han hävdar, att det ligger i ögats natur att speja omkring; när ögat möter avgrunden, betraktar det denna rent spontant med uppmärksamhet, och häri kan icke ligga någon skuld; det visste ju icke på förhand, att avgrunden fanns där, visste icke ens, vad en avgrund är! Och när sedan den fallet och den förmenta skulden förorsakande yrseln uppstår, så sker detta i verkligheten därigenom, att föreställningen om ett möjligt fall verkar på sinnet; härvid sker visserligen en övergång från det omedvetna, det blott instinktmässiga till det

[1] a. a. s. 331. [2] a. a. s. 78 ff. Jfr H. Höffding, Udv. Skr. II, s. 288.
[3] a. a. s. 82. [4] a. a. s. 80 f. [5] a. a. s. 331.

medvetna, men själva denna övergång försiggår omedvetet i kraft av föreställningsförbindelsernas lag. T. o. m. om fallet skulle ske med föresats, så är ingen föresats möjlig utan erinring, och erinringen kan frambryta lika spontant, som avgrunden framträder för det spejande ögat. Genom sitt antedaterande av den punkt, på vilken han lägger den avgörande skulden, till ett bestämt ögonblick, erkänner enligt Höffding Kierkegaard i grunden, att etiken icke står och faller med språnget; och den psykologiska kontinuitet, som Kierkegaard genom denna kategori vill bestrida, låter sig genomföra mycket längre, även om vetenskapen icke fullständigt förmår klarlägga hela utvecklingsprocessen från de första möjligheterna till den slutliga handlingen.[1]

Hela denna Höffdings utläggning och kritik av Kierkegaards bild av ångesten och fallet präglas av ett psykologiserande, som torde inlägga i Kierkegaards tankar något annat än Kierkegaard själv åsyftar. Det är ju redan på förhand föga sannolikhet för att Kierkegaard skulle fastställa språnget såsom i grunden helt oförklarligt och omedelbart i samma sammanhang inlåta sig på att själv söka analysera och förklara det samma; medan det å andra sidan för en dikterisk tänkare kan ligga mycket nära till hands, att, när han känner sig stå inför något gåtfullt och oförklarligt, söka genom en bild på någon avgörande punkt åskådliggöra hela den i grunden alltid lika oförklarliga processen. Det är utan tvivel blott denna begränsade illustrerande uppgift, som Kierkegaards ovan anförda bild vill fylla. Vad Kierkegaard vill giva blir sålunda en bild, som skall fattas väsentligen såsom en helhet, och som på en avgörande punkt vill belysa och skarpare framställa det oförklarliga språnget utan att därför söka förklara detsamma. Kierkegaard kan däremot icke ha åsyftat att giva något slags allegorisk framställning, vars minsta delar skola uttolkas för att avvinnas en djupare betydelse. Innebörden i den av Kierkegaard anförda bilden torde i själva verket peka i annan riktning än den, som Höffding här har gjort gällande. Med rätta har Höffding på ett ställe i sin kritik lagt vikt vid den fråga, som Kierkegaard framställer: »Men hvad er Grunden? det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned.»[2] Men medan Höffding tolkar Kierkegaard, såsom avsåge han härmed att fördela skulden så, att den för individen försvagades och i varje fall till en del återfölle på de yttre förhållandena, så torde Kierkegaards uttalande här närmast vilja peka i den rakt motsatta riktningen. Visserligen har Höffding rätt i sin anmärkning, att man enligt Kierkegaards bild får orsaksräckan:

---

[1] a. a. s. 77, 81.

[2] H. Höffding, a. a. s. 80 f.

ångest—yrsel—nedsjunkande—fall, men intet språng till en ny kvalitet.[1] Fallet är icke kvalitativt skilt från yrseln utan framträder såsom den oundvikliga följden av en potenserad yrsel. Förhållandet mellan skuld och ångest är enligt Kierkegaard av annan art; emellan ångest och skuld gör Kierkegaard nämligen en verklig kvalitetsskillnad gällande, och övergången från det ena till det andra måste i överensstämmelse med denna förutsättning vara ett språng. Denna oemotsvarighet står emellertid i full överensstämmelse med Kierkegaards hela uppfattning, att ingen analogi kan hämtas till andelivets utveckling från naturlivet och hans hävdande av språnget såsom något oförklarligt. Det ligger därför i själva sakens natur, att Kierkegaards bild på denna punkt måste vara inadekvat, så snart den språnget åskådliggörande bilden på dylikt sätt analyseras. Vad Kierkegaard själv velat betona synes nu emellertid vara, att liksom skulden till fallet icke ligger blott i själva avgrundens förhandenvaro, men att ögat självt har ansvar, i och med det att ögat blickar dit ned, så ligger icke heller syndens skuld väsentligen utanför människan; skulden ligger i sista hand hos individen själv. Det är individens egen viljeavgörelse, som måste komma till, innan ångesten övergår till den nya kvaliteten synd. Trots allt närmande intill viljeavgörandet självt, som kan ligga i psykologins uppspårande av vissa förefintliga dispositioner och i kombinationen av vissa givna förutsättningar, ligger det avgörande momentet alltid i personlighetens för all psykologi oåtkomliga hemlighetsfulla centrum. Och att rent empiriskt fastställa detta avgörande, genom vilket möjligheterna bli verklighet och handling, såsom liggande mellan tvänne medvetenhetsögonblick, kan här icke vara Kierkegaards avsikt. — Den betydelse, som här skall inläggas i »ögonblicket», torde kunna åskådliggöras genom den användning, som Kierkegaard i övrigt gör av detta begrepp. Ögonblicket är för honom ett uttryck för ett dialektiskt förhållande mellan det timliga och det eviga. Ögonblicket såsom sådant är ju icke till, det är blott gränsen mellan det förflutna och det tillkommande och är sålunda en ren abstraktion, men på samma gång, och häri ligger det dialektiska, betecknar ögonblicket den avgörande punkt, i vilken timligheten och evigheten skola mötas. Skall det eviga och tidliga överhuvud kunna bliva kommensurabla och beröra varandra, måste detta ske i tiden, och därmed äro vi vid ögonblicket. Ögonblicket förvandlas därmed från att vara en blott abstraktion till att bli bärare för ett evighetens innehåll, det blir, bildlikt talat, en evighetens atom. Ögonblicket skall sålunda

[1] a. a. s. 80.

förstås såsom beteckning för den spänningsfyllda, ödesdigra punkt, från vilken personlighetens avgörande språng i verkligheten sker.[1]

I och med att ögonblicket inträder och viljeavgörelsens språng sker blir grundsituationen förändrad. Etiken träder på denna punkt in i psykologins ställe. Människans egen väsensart kräver detta. Psykologin nöjer sig med att konstatera vissa sammanhang och därur resulterande verkligheter. Men i och med det att en viljeavgörelse är gjord, kräver människans medvetande om ett oändligt ansvar, att en norm lägges på denna handling, genom vilken individen såsom väsentligen ansvarig för densamma själv dömes skyldig eller icke skyldig. Psykologin kan blott komma åt det empiriska innehållet. Etiken däremot har en helt annan utgångspunkt, vilken psykologin såsom sådan visserligen ej kan erkänna eller räkna med, men vilken likväl är lika berättigad, och vilken i grunden är själva den avgörande utgångspunkten, emedan i och genom den människoandens verkliga höghet tager sig uttryck.

Hela denna Kierkegaards framställning av språnget i Begrebet Angest står sålunda i överensstämmelse med och kan summariskt sammanfattas i Kierkegaards sats i *Phil. Smuler:* »Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed».[2] Kierkegaard har i *Begrebet Angest* gått längre i undersökningen av språngets psykologiska förutsättningar än på något annat ställe; men det är i grunden en oberättigad anklagelse, att Kierkegaard här skulle ha övergivit den kvalitativa dialektikens »antingen-eller» och försökt att åstadkomma en omöjlig förening av »antingen-eller» och »både-och», av såväl språng som psykologisk kontinuitet.[3] Kierkegaard har strävat att giva psykologin så mycket som denna tillkommer, men han står omutligt på vakt mot varje psykologins anspråk på att få lägga hela handlingen och viljeavgörelsen under sig; det avgörande i handlingslivet är för Kierkegaard tvärtom beständigt friheten och ansvaret.

Skiljaktigheten mellan Kierkegaard och Höffding på denna punkt bottnar i sista hand i skiljaktigheten i dessa tänkares etiska grundåskådningar, och den är blott ett följdriktigt uttryck för denna grundväsentliga olikhet. Även Höffding kan i viss mening erkänna, att psykologin till sist med avseende på en viljeavgörelse kan vara tvungen att stanna inför ett gåtfullt språng. Detta ligger i hans erkännande av att

---

[1] S.V. IV, s. 356 ff. Jfr Pap. VII: II, B. 235, s. 162 ff. Det är i denna betydelse Kierkegaard i allmänhet brukar ordet. Jfr E.P. 1849, s. 176. Jfr ock rubriken *Øieblikket* på kyrkostridens flygblad. — Jfr S.V. IX, s. 238, där ögonblicket i denna mening bestämmes just såsom det möjliga och det tillkommande.

[2] S.V. IV, s. 239. [3] H. Höffding, S. Kierkegaard, s. 77.

ett fullständigt begrundande av en viljeavgörelse genom påvisandet av dess psykologiska förutsättningar blott är ett ideal, som förblir ouppnåeligt.[1] Men grunden till detta förhållande ligger uteslutande i vetenskapens begränsade förmåga att fullt förverkliga sin uppgift och skall ingalunda sökas i någon det sedligas egenart. Det skenbara språng, genom vilket en övergång på det andliga området kan ske, betyder för Höffding i sista hand alltid en kontinuitet, även om denna ej kan helt uppvisas.[2] Den enda skillnad Höffding i detta avseende vill upprätthålla är den som bildlikt möter i skillnaden mellan en jämt strömmande flod och vattenfallets plötsliga störtande[3]; en bild, som på ett åskådligt sätt bestrider all verklig kvalitetsskillnad mellan språnget och den rent kontinuerliga utvecklingen. Denna Höffdings uppfattning är ett uttryck för hans tänkandes väsentliga syfte och dess strävan att på varje punkt söka göra det psykologiska sammanhanget gällande. Höffding strävar sålunda att så fullständigt som möjligt även på etikens område genomföra denna kontinuitet, och rent principiellt får etiken på intet sätt ställas in under någon annan kategori än orsakssammanhangets. Såvida orsakslagen icke gällde på det andliga området, skulle enligt Höffding också varje etisk strävan överhuvud vara hopplös.[4] Med användande av Kierkegaards bestämningar skulle hela denna Höffdings etiska åskådning avgjort hänföras till den kvantitativa dialektikens monistiska åskådning, för vilken allt i grunden är ett och samma. Kierkegaard med sin kvalitativa dialektik hävdar lika avgjort en *dualistisk* åskådning, vilken gör gällande, att det etiska och andliga aldrig får betraktas såsom en blott transformation av det naturgivna utan är uttryck för en självständig, högre verklighet. Kierkegaards hävdande av språnget är blott det följdriktiga uttrycket för en dylik dualistisk helhetsåskådning. Språnget uttrycker med andra ord själva det *irrationella* momentet i tillvaron, enkannerligen på viljelivets område. Det är detta irrationella moment, vilket innebär ett utslag av personlighetens hela energi, av dess hemlighetsfulla och oförklarliga kraft till inre aktivitet, genom vilket en handling upphöjes till en personlighetens egen handling, varigenom den blir något annat än ett blott passivt skeende eller en utifrån verkad process. Och det är utan tvivel Kierkegaards mening, att varje viljeavgörelse, huru litet än personligheten kan synas sätta in av denna sin inre aktivitet, har sin väsentliga grund i detta moment, så att individen med

[1] a. a. s. 77. Jfr H. Höffding, Psykologi, s. 136.
[2] Jfr Ds., Den menneskelige Tanke, s. 156.
[3] Ds. S. Kierkegaard, s. 122.
[4] Höffding, Etik, s. 120 f.

rätta skall ställas till ansvar för densamma så som för en sin egen handling. För Kierkegaard skulle ett uppgivande av språngets kategori innebära, att kvalitetsskillnaderna i tillvaron upplöstes och förvanskades till att bli blott olika kvantiteter, grader och så småningom skeende övergångar inom en och samma naturgivna livssfär.[1]

Ytterst bottnar denna Kierkegaards i språnget uttryckta dualism i ett postulat ifråga om människans väsen, som grundar sig i Kierkegaards rent religiösa tro. Språnget liksom Kierkegaards hela kvalitativa dialektik äger till själva sin förutsättning Kierkegaards hävdande av att människan är en syntes av ändlighet och oändlighet, av det timliga och det eviga, av nödvändighet och frihet.[2] Människans uppgift är att låta det eviga på varje punkt genomtränga och behärska det timliga, så att individen blir helt frigjord från dettas främmande makt; och genom själva sitt väsens art besitter människan denna möjlighet att bliva en andemänniska, vilken icke blott såsom varje människa skall ställas till ansvar för sina handlingar, utan vilken ock förmår att i frihet binda sig själv vid det etiskas lag, emedan andelivet självt är alltigenom sedlig aktivitet.[3] Språngets kategori svarar just mot en dylik tro på människans väsen såsom en sammansättning av motsatser och mot en dylik uppfattning av andelivet såsom inifrån fritt bestämmande aktivitet. Den tro, i vilken språnget grundar sig, innebär sålunda i sista hand tron på människoandens ursprungliga anläggning för och släktskap med Gud.[4] I vissheten om denna frändskap med det gudomliga ligger så att säga språngbrädan för den till avgörelse samlade viljan för dess språng över till den från naturlivet artskilda högre verklighet, i vilken personligheten tror sig finna sitt väsentliga och sanna själv; liksom det är detta medvetande, som över huvud dömer människan ansvarig för varje handling, dömer henne

[1] I sin kvalitativa dialektik hävdar Kierkegaard en analogi till den dualism i det sedliga tänkandet, vilken i vår tid Wilhelm Herrmann i sin Etik så energiskt gör gällande, då han skarpt skiljer mellan naturlivet och det sedliga livet och hävdar det senare såsom en högre verklighet, vilken ej kan bevisas utan måste upplevas, för att visshet om dess förhandenvaro överhuvud skall kunna vinnas (s. 71 ff.). Denna här antydda frändskap mellan Kierkegaards och Herrmanns tänkande skall i den följande framställningen ytterligare framhävas, nämligen i samband med framställningen av det etiska stadiet och Kierkegaards hävdande härvid av det etiskas egenart och väsen till skillnad från det i naturen omedelbart givna.

[2] S.V. IV, s. 355. S.V. VII, s, 339, 364. S.V. XI, s. 127.

[3] S.V. IV, s. 374, S.V. XI, s. 205, E.P. 1850, s. 44 ff., E.P. 1854—55, t. ex. s. 143 f., 186 f. (1854).

[4] S.V. IX, s. 64, 70 f.

skyldig eller icke skyldig, och som därmed ställer varje människans handling i ett väsentligt förhållande till människan själv.

Språnget skall emellertid enligt Kierkegaard äga tillämpning icke blott ifråga om själva övergången från den ena livssfären till den andra. Språnget äger sin giltighet lika väl med hänsyn till livet inom de olika mot varandra ställda sfärerna. Enligt Kierkegaard sker ju nämligen all utveckling överhuvud inom andelivet genom språng. H. Höffding förebrår Kierkegaard på denna punkt för verklighetsfrämmande abstraktion, i det han gör gällande, att Kierkegaard har förbisett möjligheten av en mera harmoniskt och kontinuerligt skeende utveckling, och att han därför, trots sin kamp för personlighetslivet, icke låtit detta i dess olika möjligheter komma till sin rätt.[1] Det intresse, som Kierkegaard emellertid även här vill tillvarataga, är uttryck för själva hans grunduppfattning av andelivet såsom varande alltigenom aktivitet. I andelivet får intet färdigt, intet resultat, intet stillestånd finnas; skall utveckling ske, fordras ständigt en ny ansats, en ny viljeavgörelse, vilken skall betecknas såsom språng för att uttrycka motsatsen till en med naturnödvändighet skeende utveckling.

Den skärpa, med vilken Kierkegaard på denna punkt liksom i det hela hävdar det språngvisa i betydelsen av det oförklarliga, det plötsligt avbrytande på personlighetslivets område är, såsom redan påpekats, uttryck för hela hans tänkandes allmänna karaktär. Kierkegaard är alltid starkare i att upplösa falska sammanhang och att söndra skenbara enheter och all oäkta harmonisering än i att knyta det söndrade samman i en ny enhet; analysen är hans tänkandes lidelse; strävan efter syntes åter misstänker han i det hela såsom uttryck för en försåtlig kvantitativ dialektiks nivelleringsförsök.

Då hävdandet av språnget emellertid äger sin alldeles särskilda praktiska motivering genom den polemiska motsättning till den hegelska spekulationen, i vilken Kierkegaard insätter språngets kategori, så ligger häri en ytterligare anledning till skärpandet av denna kategori.[2] Icke minst just på denna punkt vill Kierkegaard vara ett korrektiv mot det bestående; men ett korrektiv som verkligen skall kunna fullfölja sin uppgift, får enligt Kierkegaard icke rygga tillbaka ens för en medveten stark ensidighet i den rakt motsatta riktningen.[3] Kierkegaard känner det därför icke ligga i sitt intresse att mildra övergångens kategori för tänkandet och viljandet utan vill tvärtom strängt

[1] S. Kierkegaard, s. 121 f. Jfr Ds. Mindre Arbejder, Anden Række, s. 190 f. [2] S.V. VII, s. 85, 155, 343 ff.

[3] E.P. 1849, s. 345.

göra gällande dess karaktär av det oförklarliga, vilket skall väcka personlighetens hela uppmärksamhet och driva till koncentration och till självverksamhet.

Under hela denna HÖFFDINGS ovan anförda kritik ligger emellertid en allmän avgörande invändning gentemot varje sådant betraktelsesätt, som i Kierkegaards hävdande av språnget göres gällande. Vad Höffding gentemot språngets kategori i grunden har velat hävda, måste nämligen vara, att ett dylikt negerande av den psykologiska kontinuiteten i verkligheten upphäver varje möjlighet till förståelse av tillvaron överhuvud. Varje tal om förståelse och förklaring synes förlora all verklig mening, så snart den psykologiska kontinuiteten icke erkännes såsom en ovillkorlig förutsättning; såsom verkligt kan ju nämligen intet annat erkännas än det som låter insätta sig i ett orsakssammanhang; verkligt är sålunda blott det, på vilket kontinuitetens lag äger tillämpning.[1] Då nu å andra sidan Kierkegaards avvisande av kausalsammanhanget på personlighetslivets område utgör en grundförutsättning för Kierkegaards hela kvalitativa tänkande, och då erkännandet av ett dylikt sammanhang för Kierkegaard skulle varit liktydigt med ett uppgivande av det etiskas kvalitetsskillnad från det omedelbart givna, så måste frågan bliva den, huruvida förnekandet av kausalsammanhangets tillämpning ifråga om personlighetslivet på samma gång kommer att för Kierkegaard innebära ett bestridande av varje slags sammanhang över huvud mellan personlighetslivets olika moment. Den enda kontinuitet, som utifrån Kierkegaards allmänna etiska åskådning över huvud kan komma ifråga, måste vara av rent *teleologiskt* karaktär.[2] Åt denna tanke på ett teleologiskt betraktelsesätt såsom svarande mot den kvalitativa dialektikens dualistiska livsåskådning har också Kierkegaard själv givit ett sammanfattande kort uttryck i en dagboksanteckning från år 1844. — »Den Betragtning», framhåller han, »der seer Livets Dupplicitæt (Dualisme) er høiere och dybere end den, der søger efter Eenheden eller »gjør Studier til Eenheden» (et Udtryk af Hegel om al Philosophiens Stræben); den, der seer Evigheden som τελος og overhovedet den teleologiske Betragtning er høiere end al Immanents, eller al Tale om causa sufficiens.»[3]

Kierkegaards framställning av det etiska livet såväl i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* som i hans huvudverk *Avsl. Efterskrift*

---

[1] Jfr H. HÖFFDING, Psykologi, s. 128 ff.

[2] Jfr W. HERRMANNS utifrån en likartad utgångspunkt framställda krav på ändamålsschemats tillämpande på det etiska personlighetslivet. Etik s. 18, 35 ff. [3] Pap. IV, A. 192.

innebär också ett utförande av just denna här hävdade teleologiska uppfattning av personlighetslivet. Det är ändamålets tanke, som i Afsl. Efterskrift suveränt behärskar och som ger ett sammanhang mellan de olika momenten inom det individuella etiska livet. Framställningen av den etiska åskådningen i Afsl. Efterskrift kommer emellertid att göra tydligt, att detta den etiska individens förhållande till »evighetens τελος» i verkligheten aldrig förmår åvägabringa ett sammanhang inom det etiska livet, annat än i rent formell mening. Genom den bestämning, som här gives av evighetens absoluta mål, kommer individens hela andekraft att beständigt tagas i beslag av förhållandet till detsamma. Visserligen erkännes även individens relativa förhållande till timlighetens relativa mål såsom ingående i den ideala etiska uppgiften. I verkligheten måste emellertid individens etiska ställning till hela timligheten bliva uteslutande negativ och asketisk, i det att den etiskt strävande individen aldrig blir färdig med det etiska livets förberedande uppgift: bortdöendet från omedelbarheten själv.[1] Individens handlande i timligheten, åt vilket just genom det etiska grundförhållandet ett teleologiskt sammanhang skulle givas, kommer sålunda att i verkligheten ställas helt utanför sammanhanget med individens andeexistens och erhåller ett relativt berättigande allenast i betydelsen av en rent tillfällig lindring under det individuella evighetsförhållandets övermänskliga ansträngning.[2]

På samma gång som Kierkegaard utifrån sin kvalitativa dialektik låter ändamålets sammanhang träda istället för det psykologiska orsakssammanhanget, hävdar han med allt större hänsynslöshet det etiska livet såsom en andeexistens, som i verkligheten överskrider gränsen för själva det mänskliga. Den kvalitativa dialektiken, som avser att i djupaste mening låta personlighetslivet komma till sin rätt, utmynnar i kravet på ett gudsförhållande, vilket, i samma mån det på allvar förverkligas, måste tillintetgöra varje positivt innehåll i det etiska och personlighetslivet självt.

Såsom av den ovan givna framställningen framgått, är språnget till sin positiva innebörd ett direkt uttryck för det etiska såsom det väsentliga och avgörande i den individuella tillvaron. En mera ingående framställning av språnget i denna mening, såsom beslut, val, avgörelse, skall givas på den punkt, där övergångens kategori mest skarpt och åskådligt framträder, nämligen i sammanhang med framställningen av övergången från det estetiska stadiet till det etiska och det etiskas själva egenart till skillnad från det av naturen omedelbart givna.

[1] S.V. VII, s. 335 ff. [2] Jfr S.V. VII, s. 421 f.

3. Måttstocken för stadierna.

Den allmänna uppgiften för stadierna var att uttrycka de former, i vilka de olika ståndpunkterna inom personlighetslivet åskådligt kunna framställas; och ehuru dessa olika stadier representera var för sig självständiga och från varandra helt isolerade livsområden, utgöra de likväl *stadier* i den meningen, att de alla äro inordnade under en och samma norm och att de uttrycka olika höjdlägen inom det personliga livet i förhållande till en enda gemensam måttstock.

I överensstämmelse med denna stadiernas karaktär måste den måttstock, som här skall kunna komma ifråga, vara grundad i ett element, som ingår i all mänsklig individuell tillvaro, och i denna måttstock måste på samma gång det mål komma till uttryck, som innebär höjdpunkten för det mänskliga, och vilket personlighetslivet skall sträva att uppnå.

Det psykiska element, som för Kierkegaard betecknar det i särskild mening mänskliga, och till vilket alla människor äro väsentligen lika ställda och äga samma möjlighet, är *känsla* och *lidelse*.[1]

Att lidelse utgör det centrala i det naturligt mänskliga framgår därav, att den är avgörande för all utveckling inom det rent naturligas sfär. Där lidelse finnes och intensifieras, höjer den individen upp över medelmåttigheten och trivialiteten och skapar genom sig själv alltid form och bildning.[2] Men lidelsen är dialektisk. I lidelse kan en människas förtappelse ligga, men däri ligger ock hennes frälsning.[3] Så länge lidelsen icke själv genomgår en avgörande utveckling, är den blott »den jordiske Lidenskabelighed», som är dömd att med det naturliga livet försvagas och försvinna. Denna jordiska lidelse skall vilja sin egen undergång. Uppgiften för människan är att tränga genom till en renad lidelse, att förvandla den av naturen givna lidelsen till »den ideale Lidenskab».[4] I denna ideala lidelse kommer människoandens högsta anläggning till uttryck. Kierkegaard ser i denna lidelse en antecipation av själva det eviga, vilket här-

---

[1] S.V. III, s. 116, 166. S.V. VII, s. 299 f. E.P. 1848, s. 376. Sitt eget väsen karaktäriserar Kierkegaard betecknande nog såsom väsentligen känsla, lidelse. »Jeg har Lidenskab, men over min Lidenskab throner min Forstand, men min Forstand er atter Lidenskab.» (R. Meyer: Forlovelsen, s. 59).

[2] S.V. II, s. 297 f. S.V. VIII, s. 58 f.)

[3] S.V. VII, s. 532 f.

[4] S.V. VII, s. 268. Pap. VII, A. 102.

igenom ställer sig självt i förhållande till den personliga existensen.[1] Den ideala lidelsen lyfter den individuella existensen upp till den verklighet, som uttrycker det evigas innehåll och väsen: *innerligheten*[2]; visserligen icke en innerlighet vilken som helst utan en innerlighet av den art, som först i och genom kristendomen fullt blivit uppenbarad.[3] Att individen förinnerligas i denna mening innebär, att individen närmar sig förverkligandet av sin högsta bestämmelse, i det han allt djupare delaktiggöres av det gudomliga, för vilket människoanden väsentligen är anlagd. Detta förinnerligande innebär därför själva den måttstock, efter vilken de olika livsstadierna skola bedömas. Kierkegaard har i *Afsl. Efterskrift* givit ett sammanfattande uttryck för denna bestämning av stadiernas måttstock, när det heter: »I Forhold til Bestemmelsen af Individets dialektiske Inderliggjørelse rangere alle Existens-Opfattelser».[4]

Denna bestämning uttrycker i verkligheten också själva den huvudsynpunkt, som är bestämmande för Kierkegaards hela åskådning ur etiskt-religiös synpunkt.

När Kierkegaard karaktäriserar sig själv såsom *subjektiv* tänkare och häri ser det enda ur etisk synpunkt berättigade sättet att tänka, så är det denna huvudsynpunkt, som är avgörande. Kierkegaard ger med bestämningen subjektivt tänkande icke uttryck åt en uppgift, som står blott i ett mer eller mindre tillfälligt förhållande till honom själv. Att söka förverkliga den subjektive tänkarens uppgift innebär strävan att förverkliga innerligheten och därmed människans väsentliga uppgift. När Kierkegaard i *Afsl. Efterskrift* hävdar, att sanningen är subjektiviteten och att subjektiviteten är sanningen, så innebär denna sats i första rummet ett hävdande av att det är innerligheten, som är själva det väsentliga i hela personlighetslivet.[5] Denna sats är för Kierkegaard i första rummet av rent etiskt-religiös innebörd. Den etiskt-religiösa innerligheten är den måttstock, efter vilken allt personlighetsliv skall dömas. Den eviga verklighet, i vilken människan har sin sanning och sitt mål, är själv idel innerlighet. Evigheten är innerligheten.[6]

På grund av den mänskliga existensens egenart erhåller strävandet efter detta individens förinnerligande sin alldeles egendomliga karaktär. De villkor, under vilka människoanden i timlig-

---

[1] Även poesi och konst kunna kallas antecipation av det eviga, men de äro »intresselösa» och förhålla sig ej till en existerande, då individen till dem förhåller sig blott kontemplativt. S.V. VII, s. 268.

[2] S.V. IV, s. 412, 417. [3] S.V. VII, s. 241. [4] a. a. s. 498.

[5] a. a. s. 157 ff. [6] S.V. IV, s. 412, 417, Pap. V, B. 65, 66, B. 60, s. 136.

heten befinner sig, göra hela hennes tillvaro i det timliga till en oerhörd inre motsägelse. På den ena sidan har människan den eviga sanningen, på den andra sidan tillvarons mångfaldighet, som människan i sin ändlighet aldrig kan genomtränga. Livet självt kommer härigenom att beständigt bliva en motsägelse.[1] Att existera såsom människa innebär att under allt mera fördjupat medvetande om den kvalitativa motsättning, som är mellan ändlighet och oändlighet, timlighet och evighet, hålla dessa motsatta kvaliteter samman i patos och innerlighet. Ju allvarligare människan strävar att förinnerligas, och ju högre personlighetslivet i verkligheten når, desto starkare förnimmes — med fördjupandet av medvetandet om dessa kvaliteters motsättning — den spänning, som kräves för att hålla dessa motsatser tillsammans. Så länge människan *existerar*, d. v. s. så länge hon befinner sig i timligheten, ty timligheten är en förutsättning för existensen — varför ock Kierkegaard följdriktigt förklarar, att Gud, som är evig, icke får sägas existera[2] — så länge är ock en ständigt allt starkare spänning och lidelse oskiljaktig från personlighetslivets förinnerligande. Att existera kan aldrig vara utan en lidelsefull spänning; det spännande i motsättningen innebär just lidelse.[3] Kierkegaard lägger så avgörande vikt vid denna psykiska spänning, att han kan uttrycka sig så, som om han i själva graden av intensitet och lidelse vill finna måttstocken för det etiska personlighetslivet. Lidelsen är huvudsaken; den utgör den egentliga kraftmätaren för en människa.[4] Detta framträder framför allt vid Kierkegaards bestämmande av det högsta livsstadiet, det religiösa, och allra starkast vid framställningen av den religiositet, som av Kierkegaard hävdas såsom den högsta: den kristligt-paradoxala. Subjektivitetens höjdpunkt är lidelse, mot vilken sanningen svarar såsom en paradox.[5] Mot paradoxen svarar tron, och tron utgör den högsta, oändliga lidelsen, genom vilken individen når själva den yttersta gränsen för sin existens.[6] »Tron», säger Kierkegaard i *Afsl. Efterskrift*, »er den objektive Uvished med det Absurdes Frastød, fastholdt i Inderlighedens Lidenskab, der netop er Inderlighedens Forhold potenseret til sit Høieste.»[7]

Med anledning av dylika Kierkegaards uttalanden har H. Höffding gjort gällande, att Kierkegaard i spänningens grad finner kriteriet på en ståndpunkts etiska värde, och att han därmed anlägger en ensidigt formell synpunkt, som är en försyndelse mot det verkliga

[1] Pap. V, A. 68. [2] S.V. VII, s. 287. [3] S.V. VII, s. 334.
[4] Pap. III, A. 185. [5] S.V. VII, s. 166 f.
[6] S.V. III, s. 167. S.V. VII, s. 193, 281. [7] a. a. s. 532.

livet. Höffding framhåller, att var gång ett nytt element, ett nytt förhållande träder i kraft och skall upptagas i livets sammanhang, kan ett spänningsförhållande inträda, innan denna process är fullbordad. Men spänningsförhållandet såsom sådant betecknar alltid blott ett övergångsstadium; måttstocken för personlighetslivet kan icke få förläggas till ett dylikt genomgångsmoment, om det är utifrån livet självt, som måttstocken skall hämtas. Livet kan äga rikedom och fullhet, även om det förmår att hålla sina olika element tillsammans i en koncentrationens enhet. Det etiskt goda skall enligt den humana etik, som Höffding själv företräder, bestämmas såsom en högre, harmonisk utveckling av det rent mänskligt-naturliga livet, och måttstocken för en ståndpunkts värde skall utifrån denna grundåskådning finnas i syntesens tanke, måttstocken är den rikedom och den grad av motsättning, som kan förbindas i personlighetens enhet.[1] Grunden till Kierkegaards användande av spänningens och lidelsens ensidigt formella måttstock finner Höffding vara den, att Kierkegaard blott är bestämd av syftet att åvägabringa de psykologiska förutsättningarna för den lidelsefulla hängivenheten åt det absurda.[2]

Invändningen mot Kierkegaard, att han anlägger en ensidigt rent formell måttstock för stadierna, synes vinna i styrka, om man tager hänsyn till att Kierkegaard framställt själva det *lidande*, som är förbundet med ett visst livsstadium, såsom kännetecken på graden av denna ståndpunkts etiska höghet och sanning.

Enligt Kierkegaard förefinnes ett oupplösligt samband mellan lidandet och andelivet i dess högsta form. Lidandet är innerlighetens bestämning, är den jordiska tillvarons gudomliga hemlighet, och blott i lidandet står människan i förbund med Gud.[3] Kierkegaard har uttryckligen bestyrkt denna sats i sin »Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur» i *Afsl. Efterskrift*, då han här vill förklara den principiella innebörden av att det är genom en »lidandeshistoria» (»Skyldig?»—»Ikke-skyldig?»), som han i *Stadier paa Livets Vei* framställt den religiösa existenssfären. — I förhållande till det estetiska livet äger lidandet, framhåller han, aldrig mera än en blott tillfällig betydelse. Den estetiska existensen bestämmes på intet sätt av lidandet, och den kan ej avvinna detta någon djupare be-

[1] I Danske Filosofer tolkar HÖFFDING Kierkegaards måttstock i denna riktning och finner just häri det förblivande i Kierkegaards etiska tänkande, s. 154, 165.

[2] S. Kierkegaard, s. 119 ff. Ds. Danske Filosofer, s. 165 f.

[3] S.V. V, s. 45.

tydelse än på sin höjd den, som ett genomgångsmoment kan äga. Om lidande här finnes eller icke är väsentligen likgiltigt.[1] — I fråga om den etiska existensen äro Kierkegaards uttalanden i detta avseende icke fullt samstämmiga. Medan den etiska existensen den ena gången sammanföres med den estetiska och båda ställas gentemot den religiösa existensen, varvid lidandet bestämmes såsom rent tillfälligt i förhållande även till det etiska[2], så sammanställas i annat sammanhang den etiske och religiöse individen under den gemensamma bestämningen, att de fatta lidandet såsom det väsentliga.[3] — I fråga om den religiösa livssfären gör Kierkegaard åter under alla förhållanden lidandet gällande såsom en väsentlig bestämning. Den religiöse skall rent av betecknas just såsom den lidande, ty lidandet är här icke på något sätt ett blott genomgångsmoment, utan det följer såsom väsentligt för det religiösa på varje punkt med i denna livssfär.[4] Den religiöse kräver lidande i alldeles samma mening, som estetikern kräver lycka, han har lidande, även om ingen olycka är tillstädes i det yttre, ty hans lidande är grundat i själva det religiösa.[5] Det religiösa livets höjd bestämmes av graden av det därmed förenade lidandet. Det religiösa livets lag är: ju mera det lides, desto mera religiös existens.[6]

Denna bestämning av lidandet såsom i särskild mening tillhörande det religiösa livet och utgörande måttstocken för dess höjd får under det senare skedet av Kierkegaards författarverksamhet en allt mera framskjuten och central plats. Aldrig har Kierkegaard kunnat glömma, vad han redan såsom ett litet barn fick höra, nämligen att »man spyttede paa Christus, som dog var Sandheden». Djupt i sitt hjärta har Kierkegaard gömt detta, och beständigt kommer han tillbaka till detta såsom till sin första tanke.[7] Sanningen igenkännes i denna världen därpå, att den lider[8]; sanningens grad och lidandets grad svara mot varandra, ju längre in i det kristliga, desto djupare lidande.[9] Och allt mera bestämt kräver Kierkegaard härvid, att den religiöse icke får nöja sig blott med de lidandets inre konflikter, som följa av individens förhållande till den kristliga paradoxen; detta lidande skall ytterligare potenseras genom de lidanden, som genom förverkligandet av *efterföljelsen* måste träffa utifrån.[10]

---

[1] a. a. s. 246. [2] a. a. s. 246. [3] a. a. s. 377.
[4] a. a. s. 246. [5] a. a. s. 377 f. Jfr E.P. 1849, s. 183.
[6] S.V. VII s. 246. [7] E.P. 1849, s. 154 f.
[8] E.P. 1848, s. 322. S.V. XII, s. 144.
[9] S.V. V, s. 122. E.P. 1849, s. 62. S.V. XII, s. 177. S V. XIV, s. 182 f.
[10] E.P. 1849, s. 125.

Mot efterföljelse svarar förföljelse, och detta förföljelsens lidande skall i sin tur potenseras därigenom, att det är *frivilligt* påtaget.[1]

I annat sammanhang skall denna Kierkegaards uppfattning mera ingående framställas. På denna punkt skall emellertid betonas, att Kierkegaards måttstock, även när alla dylika uttalanden tagas i sikte, likväl icke får i sista hand framställas såsom rent formell och rent negativ. Det är i en mening sant, att Kierkegaard i själva graden av lidande vill finna kännetecknet på det religiösa livets höjd och på dess närhet till sanningen, och Kierkegaard kan direkt uttrycka sig så, som om det kristligt sett är livets egentliga betydelse att lida.[2] Med den uppfattning av det kristliga i dess förhållande till det mänskliga, i vilken Kierkegaards åskådning utmynnar, måste konsekvensen i verkligheten också bliva denna. Men Kierkegaard själv har å andra sidan aldrig velat bestämma lidandet i och för sig självt såsom måttstock och såsom slutmål för personlighetslivets utveckling. Spänning, ansträngning och lidande äro för Kierkegaard icke i och för sig något obetingat kriterium på att individen förhåller sig till sanningen, om lidandet än nödvändigt ingår i detta förhållande.[3] Det negativa är för Kierkegaard icke här det sista, men det äger avgörande betydelse såsom det dialektiska uttrycket för ett positivt innehåll och mål. — I *Bogen om Adler*, av Kierkegard själv ej utgiven[4], ger Kierkegaard i ett kort ord ett sammanfattande uttryck för sin ståndpunkt i detta avseende, vilket här visserligen närmast hänför sig till den absoluta paradoxen och Guds däri givna uppenbarelse i lidande, men vilket på samma gång äger en långt mera omfattande räckvidd. »Lidelse er Abnormitet, er Svagheden, og dog er den den negative Form for det Høieste — den ligefremme Form er Skjønhed, Magt, Herlighed o. s. v., men det at det Høieste har sin adequate Form i den ligefremme Form viser netop at det Høieste ikke er det overordentlig Høieste.»[5] Det är Kierkegaards kvalitativa dialektik, det är hans absoluta distinktion mellan Gud och människa, mellan tid och evighet, i vilken Kierkegaards hävdande av lidandets väsentliga samhörighet med det religiösa i sista hand bottnar. Kristendomen har enligt Kierkegaard tvänne satser, som äga avseende på detta förhållande. Den ena satsen är denna: »Du är lidande, därför älskar Gud dig». Den andra satsen utgör omvändningen härav: »Gud älskar dig, därför måste du lida».[6]

---

[1] E.P. 1851—53, s. 85 (1851). E.P. 1854—55, s. 53 (1854.)
[2] E.P. 1854—55, s. 140 (1854). [3] E.P. 1851—53, s. 234 f. (1852).
[4] Pap. VII: II, B. 235. [5] Pap. VII: II, B. 235, s. 66 f.
[6] E.P. 1851—53, s. 215 (1852).

Lidandet är gudsförhållandets själva kännemärke och det ofrånkomliga uttrycket för Guds kärlek.[1] Formeln för det kristliga är, att individen förhåller sig till ett högre, så att förhållandet självt blir lidande.[2] Efter blott mänskliga begrepp måste man tänka sig, att det att vara en Guds utvalde måste betyda, att allt fogar sig för den utvalde ur mänsklig synpunkt väl tillrätta. Men kristligt sett gäller det rakt motsatta: ju högre i rang, desto djupare lidande; att vara Guds utvalde är att komma att lida mest av alla. Närmast Gud är det djupaste lidandet.[3]

Denna Kierkegaards uppfattning blir fullt förståelig utifrån det gudsbegrepp, som han hävdar. Kierkegaard bestämmer i överensstämmelse med den allmänna spekulationen Gud såsom den absolute. Men i radikal motsättning till den hegelska spekulationens strävan att genom en ständigt fortsatt utvecklingsprocess åstadkomma försoning mellan det gudomliga och det rent mänskliga ser Kierkegaard sin uppgift vara att omutligt hävda Guds absoluta och oöverkomliga kvalitetsskillnad från det mänskliga.[4] Mot denna absoluta kvalitetsskillnad svarar lidandet såsom det gudomligas uppenbarelseform i förhållande till det mänskliga subjektet. Emedan Gud är denne absolut upphöjde, måste ett förhållande till Gud för den sinnliga människan i följd av dennas eget väsen innebära ett oändligt lidande.[5] För den naturliga människan blir Gud i sin kärlek därför såsom en dödsfiende.[6]

Lika ofrånkomligt blir lidandet i gudsförhållandet utifrån Kierkegaards bestämning av gudsbegreppets rent etiska sida.

Gud har en obetingad fordran, ett oändligt krav på människan; Gud är examinatorn, som beständigt kräver det yttersta.[7] När Gud skall älska en människa och en människa skall älska Gud, måste det självviska i den mänskliga viljan tillintetgöras. Detta innebär för individen ett avdöende, vilket kan förverkligas blott under det mest intensiva lidande, ett lidande, vilket sålunda har sin rot i individens själv. Hos varje religiös individualitet, även den mest renade, kvarstår alltid en rest av den ursprungliga självviska subjektiviteten, ett av Guds vilja ännu icke erövrat och genomträngt element. Det är från dessa själens djup, som reaktionerna komma mot den gu-

[1] E.P. 1851—53, s. 215, 227 f., 229 f., 248 (1852), 283 f. (1853). S.V. XIV, s. 304 f., 319. [2] E.P. 1851—53, s. 255 f. (1852). E.P. 1854—55, s. 140 (1854).
[3] E.P. 1851—53, s. 19 (1851), 267, 269 f., 276 (1852).
[4] E.P. 1851—53, s. 270 (1852). [5] E.P. 1851—53, s. 214 f., 256 (1852).
[6] S.V. XIV, s. 189 ff.
[7] E.P. 1848, s. 87, 234 f., 255 f. S.V. XII, s. 170 f. E.P. 1854—55, s. 292 (1854).

domliga viljan, och därmed kommer också lidandet ständigt på nytt tillbaka för den religiöse.[1] Och då medvetandet om denna människans syndighet och därmed förenade skuld blir levande, i samma mån medvetandet om Guds oändliga krav skärpes i en fördjupad religiositet, så potenseras detta lidande för den religiöse, ju innerligare hans gudsförhållande gestaltar sig. Men detta lidande, som gudsförhållandet innebär både genom sitt etiska krav och genom gudsbegreppets rent metafysiska innehåll, det är i sig på intet vis målet utan är i själva verket blott salighetens inkognito under timlighetens villkor. Gud gör genom andens vittnesbörd lidandet till en salighet — utan att därför här i livet borttaga lidandet.[2] Guds anläggning med tillvaron är denna, att timligheten hel och hållen skall vara utvecklingen, förvecklingen, evigheten åter är upplösningen.[3] Men i evigheten är allt förändrat och all motsägelse upphävd; där är detta dialektiska uttryck för Guds kärlek förvandlat till ett direkt och omedelbart uttryck, som är idel salighet.[4] Det är denna evighetens gudsgemenskap, som för Kierkegaard är människans mål, och som är det godas positiva innehåll. Det är också den innerlighet, som denna gudsgemenskap innesluter, vilken för Kierkegaard i sista hand är måttstocken för hela personlighetslivet. Lidandet, vilket framträder såsom måttstock för de olika existenssfärerna, och vilket till synes hävdas såsom det religiösa livets själva innehåll, är för Kierkegaard i grunden blott ett uttryck och en beteckning för personlighetslivets förinnerligande[5], lidandet är för denna innerlighet väsentligt, men blott så länge timlighetens villkor äro gällande. I överensstämmelse härmed gäller ock att graden av psykisk spänning och lidelsens styrka icke i och för sig själv framställes såsom måttstock utan hävdas såsom sådan väsentligen, emedan Kierkegaard i motsättningens styrka och i den däremot svarande spänningen ser formen för innerligheten och däri finner uttrycket för individens dialektiska förinnerligande.[6] Det rent negativa och rent formella blir sålunda trots allt icke det sista; därunder gömmes hos Kierkegaard alltid tron på en oändlig positivitet.

Från en egendomlig uppfattning av Kierkegaards bestämning av stadiernas måttstock utgår W. Bauer i sin avhandling över *Die Ethik Sören Kierkegaards.*

Kierkegaards etik är enligt denne författare att betrakta såsom en dialektisk utveckling av tvänne satser, vilka skenbart antinomiska

[1] E.P. 1851—53, s. 253 (1852). [2] E.P. 1851—53, s. 286 (1853).
[3] S.V. IX, s. 240. [4] S.V. IV, s. 419 f. S.V. V, s. 107 f.
[5] S.V. VII, s. 246. [6] S.V. VII, s. 204.

utgöra dess utgångspunkt. Den ena av dessa satser innebär hävdandet av lagens allmännelighet. Varje etik är allmänt förpliktande, varje lag kräver att uppfyllas av alla på lika sätt. — Den andra satsen hävdar i motsats till den förra det individuellas rätt vid uppfyllandet av lagen. Varje lagens fordran hänför sig till en enskild människa, som har att i sitt konkreta läge och utifrån sin individuella egenart uppfylla densamma. Frågan, som Kierkegaard söker lösa, är nu den, om en allmän lag kan tänkas, som ej på grund av själva sin allmängiltighet tillintetgör allt det individuella värdefulla.[1]

Enligt Bauer gör Kierkegaard ett *första* lösningsförsök med avseende på denna motsägelse genom framställandet av ett stadium, i vilket det etiska och det allmänna äro synonyma begrepp.[2] Med det allmänna, som är det allmängiltiga och det för individen obetingat normgivande, menar Kierkegaard här staten och själva det ur statlig synpunkt legala.[3] På detta stadium har individen såsom sådan intet berättigande; staten såsom den absoluta auktoriteten måste allt underkasta sig.[4] Denna ståndpunkt, där staten på detta sätt framställes såsom etikens fasta punkt, har Kierkegaard emellertid blott en gång på allvar sökt framställa — Bauer hänvisar till *Frygt og Bæven*, men tillägger att man ännu i *Afsl. Efterskrift* möjligen kan finna en tendens att taga denna ståndpunkt på allvar.[5] Eljest har Kierkegaard själv sett svagheten i denna ståndpunkt, och han har icke ens velat erkänna den såsom en etisk ståndpunkt, emedan individen här förflyktigas, och emedan individen omöjligen kan få behärskas av ett ensidigt fattat och tillfälligt gestaltat begrepp om det lagenligt goda.[6] Det *andra* lösningsförsöket, som Kierkegaard framställer, representeras av det etiska stadiet i Kierkegaards särskilda mening. I detta stadium träder individen i förgrunden. Den etiske individen söker förverkliga idealet i och genom reala existensuppgifter, t. ex. genom att såsom äkta man realisera ett äktenskap, såsom statsborgare realisera ett kall o. s. v.[7] Kännetecknet på ett liv i detta stadium är salig säkerhet och trygghet, ty individen grundar sin existens på ett personligt val, på det sanna idealiserande beslut, som griper både det timliga och det eviga.[8] Såsom den direkta motsättningen till det etiska stadiet tecknas det estetiska stadiet, emedan förtvivlan är det oundvikliga slutet på detta stadium — i motsats till det etiska stadiets lycka — och emedan förtvivlan på samma gång utgör förutsättningen för det etiska beslutet.[9]

En specifikation av det estetiska utgör intellektualismen, vars

[1] a. a. s. 8 f. [2] a. a. s. 9. [3] a. a. s. 10, 60. [4] a. a. s. 11.
[5] a. a. s. 14 not 1. [6] a. a. s. 14. [7] a. a. s. 23 ff.
[8] a. a. s. 34, 35 med not 1. [9] a a. s. 23 f.

kännemärke är, att den gör anspråk på att kunna förklara allt. Icke desto mindre framställer författaren detta först i samband med det *tredje* lösningsförsöket[1], emedan intellektualismen utgör den direkta motsättningen till dettas innehåll: detta stadium är det etiskt-religiösa. Detta stadium kännetecknas därav, att det grundar sig i det oförklarliga, det för förståndet ofattbara — det absolut paradoxala. Det beslut, genom vilket individen griper detta stadium, innesluter, i motsats till det etiska beslutet, ett rent negativt ställningstagande till livsförhållandena. I motsats till det etiska stadiets saliga trygghet och gemenskapsliv kännetecknas individens liv i detta stadium av inre osäkerhet, kamp, lidande och ensamhet.[2]

Hela denna egendomliga uppdelning och gruppering av Kierkegaards stadier, vilken avser att svara mot den såsom utgångspunkt uppställda antinomin, äger liksom denna antinomi själv sitt sammanfattande uttryck i den uppfattning, som Bauer gör gällande med hänsyn till den måttstock, som Kierkegaard skall ha anlagt på personlighetslivet och dess utveckling. Kierkegaard har enligt Bauer framställt en måttstock, enligt vilken individens etiska utveckling leder honom från det yttre in i det inre i den meningen, att han stiger ut ur vardagsmänniskans ro och trygghet och in i dunkla själsdjup, i förtvivlan och kvalfull oro, för att genom det hårdaste inre arbete finna Gud.[3] Ehuru denna formulering i och för sig ingalunda behöver vara vilseledande, uttrycker den likväl i den betydelse, i vilken den här fattas, en verklig missvisning ifråga om Kierkegaards anläggning av stadierna och ifråga om den huvudsynpunkt, som det för honom härvid gällde att genomföra.

Det behöver knappast särskilt framhållas, att det stadium, vilket av Bauer betecknas såsom Kierkegaards första lösningsförsök — i vilket staten är allt och individen är intet — av Kierkegaard i verkligheten så långt ifrån hävdats såsom uttryck för hans egen ståndpunkt, att detta stadium överhuvud icke ens framställts såsom något lösningsförsök i ovan angivna mening. En dylik ståndpunkt, vilken skulle beteckna ett direkt utslag av en strävan i den hegelska andan, skulle Kierkegaard enligt Bauer på allvar ha hävdat i *Frygt og Bæven* — en skrift, vilken Kierkegaard uttryckligen betecknar såsom polemiskt riktad just mot den hegelska spekulationen, och vilken är skriven på en tid, då Kierkegaard i denna spekulation avgjort ser en förflackning av det etiska livet överhuvud! Den skulle därjämte möjligen framställas i *Afsl. Efterskrift* — detta verk, i vilket Kierkegaard levererar

---

[1] a. a. s. 34 f. [2] a. a. s. 35 not 1, 54. [3] a. a. s. 8.

det avgörande angreppet mot hela denna spekulation i alla dess väsentliga yttringar och i vilket han framställer detta angrepp just utifrån etikens synpunkt!

Alldeles oavsett, att staten för Kierkegaard aldrig får någon självständig betydelse och sålunda icke heller kunnat bli målet i etiskt avseende, är en dylik ståndpunkt för Kierkegaard omöjlig såsom ett lösningsförsök, emedan varje stadium, såsom ovan visats, enligt Kierkegaard skall vara uttryck för den mänskliga existensen, för personlighetslivet, varför varje stadium måste kunna hänföras till ett och samma grundelement i det mänskliga. På sätt och vis erkänner Bauer själv detta, då han påpekar, att Kierkegaard i själva verket icke kunnat taga en dylik ståndpunkt på allvar, emedan denna genom hävdandet av det blott legala innebär ett tillintetgörande och ett förflyktigande av själva individen.[1] En dylik ståndpunkt innebär för Kierkegaard i själva verket den rena andelösheten, emedan den icke äger något inre positivt förhållande till den mänskliga existensen, på samma sätt som förhållandet enligt Kierkegaard är med intellektualismens ståndpunkt, vilken också följdriktigt ställes utanför — och nedanför stadiernas kategori.[2] Den väg, som Kierkegaard framställer för livsstadierna, går icke ut från det legala, från en ståndpunkt, som lägger tyngdpunkten på något i förhållande till individen rent yttre, för att först sedan upptäcka subjektiviteten, det inre och dettas berättigande. De olika stadierna utgå alla från det subjektiva och uttrycka de olika höjdlägen, vilka det personliga livet har att uppnå och att passera genom känslans och lidelsens rening till en allt djupare innerlighet. Skalan kan sålunda bestämmas såsom gående nedifrån individens omedelbarhet och uppåt till individens oändliga förinnerligande i andelivets sfär, vilket på samma gång naturligtvis innebär, att individen tränger allt djupare in i sitt eget själv. Visserligen omnämner Bauer uttryckligen Kierkegaards huvudtes med avseende på måttstocken för stadierna: individens dialektiska förinnerligande[3]; men han förbiser härvid den väsentliga betydelse, som innerligheten, eller rättare innerlighetens allmänmänskliga själsliga grundval, känslan, lidelsen, äger för uppbyggandet av stadierna.

Den uppfattning av Kierkegaards måttstock, som Bauer framställer, och den antinomi, vilken han gör gällande såsom etikens utgångspunkt och såsom svarande mot denna måttstock, äga i sista hand sin grund i Bauers uppfattning av Kierkegaards åskådning och av Kierkegaards uppgift i dess helhet. Att med Bauer hävda det

---

[1] a. a. s. 14. [2] S.V. VII, s. 498 f. [3] a. a. s. 60 not 2.

etiska såsom det centrala problemet i Kierekgaards tänkande kan uppenbarligen vara i en mening obetingat riktigt. Men falsk blir denna bestämning, när Kierkegaard härmed uppfattas såsom en moralfilosof i Kants stil och såsom fortsättande dennes verk, i det han strävar att från legalitet komma till en personlighetens fulla etiska autonomi[1], och i det Kierkegaards förhållande till kristendomen fattas såsom något blott sekundärt, såsom blott ett specifikt utförande av det etiskt-religiösa stadiet, liksom det religiösa i sin helhet strängt taget är blott en specifikation av det etiska. Uppgiften blir för Bauer därför att framställa Kierkegaards etiska begrepp i deras »renhet» utan någon deras inre förbindelse med eller beroende av det specifikt religiösa.[2]

En fullkomligt autonom etik, som sålunda icke skulle erkänna själva gudsförhållandet såsom det normgivande, är för Kierkegaard otänkbar. Det är en religiös etik just i denna mening, som Kierkegaard beständigt vill hävda. Själva den antinomi, i vilken Bauer ser utgångspunkten för Kierkegaards hela etik, ligger visserligen innesluten i Kierkegaards existensproblem, men den utgör ingalunda den punkt, utifrån vilken Kierkegaards etik orienterar sig. Utgångspunkten för en dylik orientering måste sökas i en annan mening i subjektiviteten själv, och måttstocken för stadierna måste, om Kierkegaard skall rätt uppfattas, bliva bestämd utifrån det mål, vilket individen har att alltmera söka förverkliga: det oändliga förinnerligandet i ett allt djupare gudsförhållande.

[1] a. a. s. 59 med not 1, s. 60. [2] a. a. s. 60.

Kap. VI.

Ironi och humor.

Innan de egentliga livsstadierna framställas, kunna lämpligen de tvänne mellanformer belysas, som Kierkegaard inskjuter mellan stadierna: *ironi och humor.*

Medan ironin av Kierkegaard insättes mellan den estetiska och den etiska sfären, erhåller humorn sin plats mellan den etiska sfären och den religiösa. Ironi och humor äro sålunda i stadierna skilda från varandra genom det etiska stadiet. Likväl kunna ironi och humor på grund av sin gemensamma karaktär av mellanformer här framställas i sammanhang med varandra. Nästan genomgående låter också Kierkegaard själv ironi och humor framträda vid sidan av varandra, för att dessa mellanformer härigenom så klart som möjligt skola kunna belysas såväl i deras egenart som i deras inbördes frändskap. Ironin hos Kierkegaard har redan ur en synpunkt kommit i betraktande. Framställningen av den indirekta framställningsformen har visat, vilken väsentlig roll ironin spelar för Kierkegaard i betydelsen av en bestämd metod och framställningsform för den etiskt-religiösa förkunnelsen. I *Om Begrebet Ironi* har Kierkegaard framställt Sokrates såsom den världshistoriske representanten för och såsom själva skaparen av ironins lärometod, den sokratiska majeutiken. Men ironin har hos Sokrates enligt Kierkegaards framställning i denna avhandling även och framför allt en annan och långt mera väsentlig innebörd; den betyder icke blott en pedagogisk metod, i vilken läraren framträder såsom själv frågande och såsom skenbart godtagande de förutsättningar, som framställas, för att genom ett klarläggande av de konsekvenser, till vilka dessa förutsättningar leda, tilläventyrs tillintetgöra hela den grundval, på vilken motparten bygger. Ironin framträder hos Sokrates såsom uttrycket för en livstyp, såsom en självständigt genomförd livsåskådning. Sokrates' ironiska ståndpunkt med dess oändliga negativitet och den modärna ironin, den romantiska åskådningens livstyp, ställas här fram emot varandra, varvid

den förras historiska berättigande hävdas och den senare tillbakavisas såsom oberättigad. Kierkegaards egen senare långt mera positiva syn på Sokrates innebär, i den mån Sokrates' ståndpunkt alltfort bestämmes såsom ironi, på samma gång en förändrad uppfattning av ironin såsom en åskådning, i vilken det positiva på ett från den tidigare uppfattningen direkt avvikande sätt göres gällande.

På denna punkt är emellertid att betona, att ironin redan i *Om Begrebet Ironi* uppfattas såsom en personlighetens bestämning, som representerar ett bestämt livsstadium.[1] Ehuru ironin hos Sokrates här bestämmes såsom oändlig negativitet, hävdar Kierkegaard å andra sidan, att ironin, när den behärskas och ingår såsom ett moment i livsåskådningen, får giltighet och erhåller för det personliga livet rentav samma betydelse, som tvivlet äger för vetenskapsmannen. Liksom ingen sann vetenskap är möjlig utan tvivel, så kan med lika rätt påstås, att intet äkta humant liv är möjligt utan ironi. Ironin är en tuktomästare, som blott den ovetande fruktar, men som den älskar, som känner, vad ironi verkligen är. Den som saknar sinne för ironins betydelse, han saknar därigenom, vad man kunde kalla det *personliga livets absoluta begynnelse,* han saknar det, som för det personliga livet är oundgängligt såsom genomgångsmoment, ironins renande dop, som frälsar själen från att ha sitt liv i ändligheten, om själen än i ändligheten lever kraftigt och starkt. Genom ironin får ändligheten sin rätta begränsning och relativitet. I ironin förnimmer människan, att hon genom sin anläggning kan och skall lyfta sig ur ändlighetens begränsning. När luften blir för tryckande, störtar sig själen i ironins hav, naturligtvis icke för att förbli däri, men för att sund och stärkt återvända till ändlighetens konkreta uppgifter.[2]

Kierkegaard tilldelar sålunda ironin en väsentlig betydelse för det personliga livets utgestaltning, men på samma gång får ironin sin begränsning därigenom, att den bestämmes såsom något, som individen väl måste igenom, men i vilket han likväl icke får förbli. Självfallet kan icke ironin i *Om Begrebet Ironi* bestämmas noggrant i förhållande till de olika möjliga existenssfärerna; dessa ha ju icke här överhuvud kunnat framträda. Emellertid kan en antydan, om den plats, ironin senare skall erhålla i stadiernas räcka, sägas ligga däri, att det är med avseende på personlighetslivets begynnelse, som ironins betydelse hävdas. Genom ironin hålles levande det medvetande om människans gränsställning mellan ändlighet och oändlighet, vilket utgör en nödvändig förutsättning för utvecklingen till ett

[1] S.V. XIII, s. 317 ff. Pap. III, B. 5. [2] S.V. XIII, s. 390.

högsta personlighetsliv. I avhandlingens själva slutord kan denna ironins plats sägas bestämmas ännu närmare därigenom att, betecknande nog, en jämförelse här antydes mellan ironi och humor. Försåvitt man till slut framställer en fråga om ironins eviga giltighet, så kan denna fråga, framhåller Kierkegaard, besvaras först därigenom, att man går in på humorns område. Humorn innehåller en långt djupare skepsis än ironin. I humorn är det icke ändligheten, som allt rör sig om, utan syndigheten. Dess skepsis förhåller sig till ironins som den gamla satsen: *credo quia absurdum*, förhåller sig till okunnighet. Men humorn innehåller också en långt djupare positivitet; humorn rör sig nämligen icke i humana, men i teantropiska bestämningar, den finner ej vila genom att göra människan till människa utan genom att göra människan till gudamänniska.[1] — Humorn överordnas alltså redan här ironin, och detta sker just på grund av den långt intimare samhörighet med det etiska och det religiösa (humorns förhållande till syndigheten och gudamänniskan), som med avseende på humorn hävdas. Ironin avgränsas sålunda nedåt gentemot ändligheten och det i ändligheten rotfasta livet, den estetiska existensen, medan den å andra sidan ock avgränsas uppåt, därigenom att humorn överordnas ironin. Genom denna dubbla bestämning antydes i själva verket, ehuru mera i allmänhet, redan i *Om Begrebet Ironi* den plats, som i *Afsl. Efterskrift* kommer att givas ironin i stadiernas räcka — såsom utgörande mellanformen mellan det estetiska och det etiska. Även i sina privata anteckningar från dessa liksom från tidigare år sysslar Kierkegaard med ingående reflexioner över ironin, framför allt i dess förhållande till humorn, och han ställer härvid med förkärlek ironi och humor i motsats till varandra. Visserligen synes blott en gradskillnad råda mellan dessa tvänne kategorier, men i själva verket gäller ifråga om humorn i dess förhållande till ironin Pauli ord beträffande kristendomens förhållnde till judendomen: »allt har blivit nytt!»[2] — Ironin är polemisk mot världen, den kämpar i varje ögonblick att befria sig från ett beroende, av vilket den likväl ständigt är avhängig.[3] Humorn åter betyder en frigjordhet från och därmed på samma gång en försoning med världen; humorn ger uttryck åt medvetandet, att människan hör med till en allomfattande totalitet, vilken innebär seger över världen.[4] Till grund för denna olikhet ligger ironins egoistiska karaktär — en egoism, som icke heller Sokrates i sin ironi var frigjord från; humorn åter karaktäriseras såsom det djupaste lyriska livsallvar, ehuru den icke förmår

[1] S.V. XIII, s. 392 f. Jfr Pap. III, B. 23, 24.
[2] Pap. II, A. 102, 608. [3] Pap. II, A. 192. [4] Pap. II, A. 672, 102.

att gestalta sig i överensstämmelse med sitt väsen utan måste framträda under de barockaste och humorns själva väsen mest motsägande former.[1] Ironins ståndpunkt såsom sådan kan uttryckas i satsen: *nil admirari*, dess uppgift är att låta denna grundsats träffa sig själv, ironin skall med andra ord dräpa sig själv, för att sedan pånyttfödas i humorn och i denna nya form försonas med världen.[2] Vad åter humorn angår lägger Kierkegaard vid denna tid stark tonvikt därpå, att all humor egentligen framträder såsom en följd av *kristendomen*, vilken betecknas såsom den mest humoristiska världshistoriska livsåskådning.[3] Det humoristiska, som ligger i kristendomen, ser Kierkegaard sammanfattat i satsen, att sanningen är dold i mysteriet. — Kierkegaard hänvisar till ordet i 1. Kor. 2:7; här läres icke blott, att sanningen finnes i ett mysterium utan även, att sanningen är dold i mysteriet, och detta karaktäriserar just den över världens klokskap i högsta grad »humoriserande» livsåskådningen. — Det humoristiska i kristendomen kommer vidare till uttryck i ordet om oket, som är lätt, och om bördan, som ej är tung, ty i kravet att människan skall övertaga detta ok och denna börda ligger kravet på självförnekelsen inneslutet, och detta krav är för världen det tyngsta, som tänkas kan. På samma sätt framträder det humoristiska i den kristnes ödmjukhet, i vilken han ställer sig själv på det lägsta planet, icke över utan nedanför alla andra — en ödmjukhet, som bildar en analogi till den sokratiska ovetenheten; denna ödmjukhet innesluter nämligen på samma gång en ädel stolthet (»den minste i himmelriket är större än han» — Johannes Döparen).[4] Det kristliga betecknar i förhållande till humorn dennas egentliga *primus motor*; humorn åter, vilken av kristendomen framdrives, innebär, om den sammanställes med ironin, den till sin största vibration genomförda ironin.[5] Denna bestämning av humorns förhållande till ironin synes, rent formellt sett, strida mot Kierkegaards ovan anförda bestämning av humorn såsom icke blott grad- utan artskild från ironin; Kierkegaard åsyftar emellertid med detta uttryck sannolikt blott att beteckna ett, trots den påstådda verkliga motsättningen, förefintligt inre samband mellan ironi och humor, vilket ju för övrigt ligger inneslutet redan i talet om ironins pånyttfödelse i och genom humorn. — Humorn skall, såsom ovan påpekats, i motsats till ironin innebära försoning med världen. Dess inre samhörighet med ironin visar sig emellertid även på denna punkt däri, att humorn likväl icke upphör att fortfarande äga och giva uttryck åt

[1] Pap. II, A. 102.
[2] Pap. II, A. 102, 142, 627.
[3] Pap. II, A. 75, 142.
[4] Pap. II, A. 78. Jfr A. 84, 85, 146, 147.
[5] Pap. II, A. 136.

ett polemiskt moment. Om vissa av Kristi egna ord heter det, att med en tillsats av en *polemisk* färg alla skulle varit humoristiska, medan de nu i Kristi mun äro försonande (Kierkegaard anför såsom exempel Matt. 6,28 f.; 11,25 f. Luk. 10,21,41).[1] Om såväl humor som ironi heter det i en anteckning, att de icke kunna framställas i en roman, ty att skriva litterärt om livsbegrepp av denna art skulle röja en alltför försonlig ståndpunkt gentemot världen. Liksom Sokrates, ironikern, icke efterlämnade några skrifter, så har icke heller Hamann, i vilken Kierkegaard ser kristenhetens och överhuvud världshistoriens störste humorist, efterlämnat mera skriftligt än så mycket som den nyare tidens skrivsjuka själv har gjort nödvändigt.[2] I överensstämmelse med dylika synpunkter bestämmes också humorn såsom ett polemiskt moment i den kristna livsåskådningen.[3] Kierkegaards utveckling under dessa tidigare år av innehållet i humorn kan sålunda, trots den harmoni i förhållandet till världen, som humorn skall innebära, sägas vara ett uttryck för den polemiska världsbetraktelse, i vilken Kierkegaards åskådning redan nu bottnar, ehuru denna dess karaktär ännu icke framträder i utpräglad avgjordhet.[4]

I *Frygt og Bæven* berör Kierkegaard ironin och humorn, ehuru blott mera i förbigående. Bäggedera framställas emellertid såsom ägande själva sin elasticitet däri, att individen är inkommensurabel med verkligheten, i överensstämmelse med den bestämning, som redan i *Om Begrebet Ironi* blivit framställd. Ironi och humor hänföras nu här båda till den oändliga resignationens sfär, vilken betecknas såsom det sista stadiet före tron. Vad individen i denna sfär vinner, är medvetandet om sin eviga giltighet, men detta medvetande är uttryck för, vad Kierkegaard kallar en rent filosofisk rörelse, vilken individen kan tukta sig själv till att göra, var gång ändligheten hotar att växa honom över huvudet; denna filosofiska rörelse är tydligen detsamma som det ironins renande bad, om vilket Kierkegaard, såsom ovan påpekats, redan i avhandlingen *Om Begrebet Ironi* har talat. För att vinna denna oändliga resignation, av vilken ironi och humor äro uttryck, behöves ingen tro i egentlig mening; i resignationen avsäger sig individen allt det ändliga och kräver intet; tron åter betyder, att individen i kraft av det absurda vinner ändligheten på nytt helt och hållet.[5]

Ehuru denna resignationens rörelse har väsentlig likhet med den oändlighetens rörelse, vilken i *Om Begrebet Ironi* hävdats, så äro ironin och humorn i *Frygt og Bæven* likväl närmare bestämda i förhål-

[1] Jfr Pap. II, A. 84. [2] Pap. II, A. 75, 138. [3] Pap. III, B. 11.
[4] Pap. VII, B. 132 s. 333. [5] S.V. III, s. 88, 96 ff.

lande till det specifikt religiösa och detta dels negativt så, att de falla utanför trons sfär, dels positivt så att det eviga medvetande, som i resignationen vinnes, i vilken såväl ironi som humor inbegripas, bestämmes såsom kärleken till Gud[1], således såsom en religiös kategori, om än av helt allmän innebörd. Å andra sidan bestämmes icke ironin här närmare i dess förhållande till humorn, utan den uppfattas tillsammans med humorn såsom uttryck för den humana religiösa kategori, som ställes i motsats till trons i sträng mening religiösa sfär.

Sin slutgiltiga uppfattning av ironi och humor framställer Kierkegaard i *Afsl. Efterskrift*, med vilken framställning några uttalanden från *Stadier paa Livets Vei* här kunna sammanställas. Den ironiska repliken, heter det i *Afsl. Efterskrift*, förråder, när den är korrekt, att den talande själv har gjort oändlighetens rörelse. Denna oändlighetens rörelse innebär, att ändlighetens enskildheter sättas tillsammans med etikens oändliga fordran, varigenom en motsägelse blir till mellan ändligheten såsom sådan och den i etiken frambrytande oändligheten. Denna motsägelse är ironi i egentlig mening. Ironin betyder, liksom denna motsägelse, av vilken den bestämmes, alltid blott en möjlighet. Det är möjligt, att bakom denna ironi en etiker i verkligheten döljer sig, men detta får ingalunda utan vidare förutsättas. Etiker blir ironikern nämligen blott därigenom, att individen själv ställer sig i ett obetingat förhållande till etikens absoluta fordran.[2] Själva det ironiska ligger sålunda däri, att individen beständigt sätter ändligheten tillsammans med och i motsättning till oändligheten, sådan denna framträder i det etiskas absoluta fordran. Därigenom att individen i sin ändlighet ställer sig i ett absolut förpliktande förhållande till denna etikens fordran inträder det kvalitativt nya; den möjlighet, som ironin uttrycker, förvandlas till verklighet, språnget till den etiska livssfären är taget. Ironikern såsom sådan ser det högre och erkänner denna högre sfärs överlägsenhet, men mellan honom och den etiske individen är den avgörande olikheten, att ironikern förblir blott en möjlighet, han griper icke genom språnget etikens högre livssfär, utan förblir kvalitativt skild från denna.

Liksom tidigare låter Kierkegaard ironin även i *Afsl. Efterskrift* träda fram i jämförelse med humorn. Och härvid är att märka, att medan ironi och humor i Kierkegaards dagboksreflexioner från 1830-talet (särskilt åren 1836—1837) med förkärlek ställts i motsatsförhållande till varandra, om än det inre sambandet även erkännes, så framhålles tvärtom nu med styrka, att humor och ironi väsentligen

[1] a. a. s. 98. [2] S.V. VII, s. 436 f.

icke äro skilda från varandra. Skillnaden emellan dem är blott skenbar. Det för ironin väsentliga är också det väsentliga för humorn, och detta betecknar Kierkegaard såsom »Erindringens Tilbagetagen ud af Timeligheden ind i det Evige».[1]

I detta uttryck möter en ny beteckning för den oändlighetens rörelse, som är bestämmande för ironin och humorn, och i vilken individen ställes in — visserligen ej existentiellt, genom personlighetens lidelsefulla avgörelse, utan blott i föreställningens form — *sub specie æternitatis*. I överensstämmelse härmed står vidare, att humorn allenast skenbart förmår giva större betydelse åt det att existera än ironin förmår göra; det rör sig i denna skillnad mellan humor och ironi blott om ett mera eller mindre, vilket är något helt försvinnande i jämförelse med det specifikt religiösas, kristligas kvalitativa avgjordhet, som humorn såväl som ironin sakna. Liksom ironin i förhållande till det etiska, så når humorn i förhållande till det specifikt religiösa ej längre än till ett blott vetande om; in i gudsförhållandet kommer humoristen aldrig; avgörelsen når humorn lika litet som ironin fram till.[2] På samma sätt som ironin såsom sådan betecknar blott ett möjlighetsförhållande till det etiska utan någon avgörande tillägnelse av detta, på samma sätt förhåller det sig också med humorn såsom mellanform mellan det etiska och det religiösa. Ironi och humor synas sålunda egentligen företräda en och samma mellanform, nämligen den ståndpunkt, på vilken individen inser det etiskas och det religiösas överlägsenhet, utan att han likväl genom en samlad viljeavgörelse gör allvar av denna sin insikt.

Den skillnad, som Kierkegaard likväl vill upprätthålla mellan dessa tvänne kategorier, framträder i *Afsl. Efterskrift* på en bestämd punkt, på vilken Kierkegaard för övrigt också redan tidigare riktat uppmärksamheten. Ironin är egoistisk, dess väsen är självhävdelse; i ironi finnes ingen sympati, eller försåvitt man kan tala om sympati i detta sammanhang, så gäller denna i varje fall icke någon annan människa såsom sådan utan har avseende på den självhävdelsens idé, som hos varje människa är åtminstone en möjlighet. I humorn åter finnes alltid en dold smärta och följaktligen också sympati.[3] Denna bestämning av ironi och humor står i överensstämmelse med Kierkegaards ovan anförda uttalande om ironin såsom egoistisk och humorn såsom lyriskt livsallvar, en olikhet, genom vilken

[1] a. a. s. 231. [2] a. a. s. 230, 390 med not 1.

[3] a. a. s. 391, not 1, 487 f. med not 1. Kierkegaard anmärker härtill, att man därför hos kvinnan väl kan finna humor, men aldrig ironi. För en rent kvinnlig natur måste ironin synas såsom ett slags grymhet. a. a. s. 482.

den djupare innerlighet kommer till uttryck, som humorn företräder i jämförelse med ironin. Denna djupare innerlighet, genom vilken humorn skiljer sig från ironin, låter Kierkegaard ytterligare framträda genom en jämförelse mellan ironi och humor i deras olika förhållande till det komiska och det tragiska. Ironi såväl som humor ha hos sig både ett tragiskt och ett komiskt moment; bådas väsen bestämmes nämligen av att kvalitativa motsatser ställas tillsammans, visserligen icke i existens, men i föreställningen. Detta sammanställande av det kvalitativt olikartade innesluter nu såväl komik som tragik. Emedan ironikern emellertid saknar lidelse i ordets egentliga mening, blir den genom en dylik sammanställning uppkomna situationen för honom väsentligen varken tragisk eller komisk; detta uttrycker Kierkegaard i begreppet tragikomik, i vilket han uttrycker ironins väsen ur denna synpunkt. Humorn åter kännetecknas av jämvikt mellan det komiska och det tragiska; Kierkegaard betecknar detta förhållande med begreppet komitragik.[1] Humoristen ser det komiska, men ej såsom ironikern utan lidelse, såsom en blott iakttagare på avstånd; han styrker sig själv med det komiska för att kunna bära det tragiska. Så fattar humoristen komiken och tragiken samman i en enhet och häri ligger det humoristiskas egenart uttryckt.[2] Utifrån denna i humorn vunna enhet börjar sedan det religiösa, när individen — vilket humoristen såsom sådan ej kan förstå — i förädlad lidelse själv väljer det tragiska, d. v. s. lidandet.[3] Med detta val går individen utöver humorn och går på samma gång utöver gränsen för det rent humana, utöver den med utgångspunkt från det omedelbart naturgivna möjliga utvecklingen, immanensen, och griper den existenssfär, som bestämmes av en helt ny utgångspunkt: paradoxen och transcendensen. Detta förhållande uttrycker Kierkegaard så: »Humor slutter Immanentsen af indenfor Immanentsen, ligger endnu væsentligen i Erindringens Tilbagetagen ud af Existents ind i det Evige, og først da begynder Troen og Paradoxerne. Humor er det sidste Stadium i Existents — Inderlighet foran Troen.»[4] — Kierkegaard vill med denna bestämning av humorns plats så skarpt som möjligt framhäva olikheten mellan sin egen och den modärna spekulationens uppfattning av tron. Enligt den hegelska spekulationen är tron, framhåller Kierkegaard, det omedelbara, och genom spekulationen, som skall gå utöver tron, skall humorn uppnås, i vilken spekulationen sålunda vill se den högsta

[1] Jfr H. Höffding, Den store Humor, s. 89.
[2] S.V. VI, s. 392 f. S.V. VII, s. 248 f. [3] Jfr S. V. VI, s. 393.
[4] S.V. VII, s. 229, 249.

ståndpunkten uttryckt.[1] Denna bestämning av humorn såsom det högsta stadiet betecknar Kierkegaard såsom en grundförvirring i hela den systematiska spekulationen och såsom avgjort stridande mot kristendomen. Kristligt sett finnes överhuvud intet gående utöver tron. För den i timligheten varande individen är tron själv det högsta, och tron ger individen nog att syssla med för hela livet. Humorn betecknar varken en högre utveckling av tron eller tron själv. Humorn går före tron, ligger nedanför trons sfär, ehuru den är närmast intill denna. Humorn är kvalitativt skild från tron och kan icke förvandlas till tro, även om den sätter sig i förhållande till det innehåll, mot vilket tron svarar, nämligen paradoxen. Ty om humoristen gör detta försök, går han likväl på sidan om det för tron avgörande: det etiska i tron och det lidande, som är förenat med trons fasthållande vid paradoxen.[2] Humoristen förstår visserligen, att lidandet liksom paradoxen väsentligt tillhör trons existens, men humoristen »tilbagekalder Lidelsen i Spøgens Form»[3], han förmår ej att sätta sig själv i ett personligt förhållande till trons paradox och lidandet; detta förutsätter nämligen det avgörelsens språng, till vilket humoristen såsom sådan icke når fram.[4] På likartat sätt förhåller sig humoristen gentemot skuldmedvetandet. Den religiösa existensen innebär individens förhållande till Gud under medvetandet om absolut skuld, varvid det för individen väsentligen är likgiltigt, om denna skuld är förorsakad av ett eller flera felsteg. Absolut blir för honom skulden genom att ställas fram inför Gud och genom att sättas samman med individens förhållande till en evig salighet.[5] Över detta skuldförhållande till Gud reflekterar humoristen, men i samma ögonblick han själv skall gå in under skulden, drager han sig tillbaka. Han finner en undanflykt undan den absoluta skulden genom att skjuta fram tanken på sin tillhörighet till ett släkte, som i sin helhet är underkastat all svaghet och synd. I stället för att taga det avgörande språnget och i stället

---

[1] S.V. VII, s. 301. Jfr S.V. IV, s. 282. S.V. III, s. 118, 130. Denna uppfattning av tron såsom det omedelbara synes Kierkegaard med orätt tillskriva Hegel. Tron såsom omedelbart vetande möter hos Jacobi, men mot denna bestämning protesterar Hegel. S.V. IV, s. 282. Utg:s noter. [2] a. a. s. 249.

[3] a. a. s. 389 f.

[4] Det finns visserligen en humor, som statuerar paradoxen. Men Kierkegaard ser häri blott en förfalskning och en parodi, som åsyftar att skänka humoristisk lindring, på samma sätt som det kan vara lindring att parodiera livets betydelse genom att accentuera det obetydliga. Denna omogna humor har för tidigt tröttnat och avbrutit reflexionen; den är så långtifrån religiositet, att den är ett estetiskt raffinemang, som springer förbi det etiska, a. a. s. 249 f.

[5] a. a. s. 458 ff.

för att såsom enskild individ med sin absoluta skuld framträda inför Gud, återfaller han sålunda till det lägre, vilket företrädes av art och släkte, och gömmer sig undan i detta. Ehuru humoristen liksom den troende äger medvetandet om absolut skuld, skiljer han sig sålunda från denne därigenom, att han icke vågar sig själv in i ett gudsförhållande, icke vågar inlåta sig med avgörelsen att själv bliva en kristen.[1]

Humorn får sålunda icke förväxlas med tron, den är kvalitativt skild från trons sfär och betecknar en ståndpunkt, som utgör själva gränspunkten till det religiösa. Men härmed uttrycker humorn höjdpunkten av den utveckling, som är möjlig inom det rent humanas sfär. I ett av Kierkegaard ej offentliggjort polemiskt utkast, riktat mot Corsaren, betecknar Kierkegaard realiserandet av humorn såsom den mest krävande personliga uppgift. Det gäller härvid nämligen att, såsom Kierkegaard uttrycker sig, »omgaaes det Comiske i Frygt og Bæven; at bevare den ethiske og religieuse Alvors Forestilling om Ansvaret sammen med Spøgens Lyst». För att åvägabringa en verklig jämvikt mellan dessa motsatser kräves en andlig utveckling och en grad av mognad, vilken enligt Kierkegaard endast ett ytterst litet fåtal i varje släktled kan uppnå.[2]

Den ståndpunkt, som här framställes, är ju ett karaktäristiskt uttryck för humorn såsom gränspunkt till det religiösa. Den ansträngning och den innerlighet, som kräves för att förverkliga humorn, svarar mot Kierkegaards ovan anförda uttalande, i vilket humorn betecknats såsom immanensens höjdpunkt och avslutning. — Såsom redan vid framställningen av Kierkegaards Sokratesuppfattning i *Afsl. Efterskrift* framhållits, råder emellertid ej full enhetlighet i Kierkegaards bestämmande av humorns plats och av dess förhållande till den allmänna religiositeten. Denna allmänna religiositet förutsätter enligt Kierkegaard intet avgörande brytande av immanensen utan betecknar själva höjdpunkten av den rent humana utvecklingen.

Olika uttalanden av Kierkegaard peka i den riktningen, att väsentlig överensstämmelse råder mellan humorn och denna allmänna religiositet. Hit hör Kierkegaards ovan anförda i *Frygt og Bæven* uttalade uppfattning av ironi och humor såsom tillhörande den oändliga resignationens sfär, varigenom ironi och humor bestämmas såsom en religiös kategori.

I *Stadier paa Livets Vei* betecknas vidare humorn såsom uttryck för en andekraft, i vilken hedendomen eller den rent humana utvecklingen har nått sin kulmen.[3] Och enligt Kierkegaard kan den allmänna

[1] a. a. s. 483, 524. [2] Pap. VII: 1, B. 55., s. 226.
[3] S.V. VI, s. 393.

religiositeten, såsom ovan framhållits, mycket väl finnas även i hedendomen, eftersom denna till sin förutsättning blott har människonaturen i allmänhet[1], varför Sokrates ock kan framställas såsom representant för densamma. Härmed synes ju en väsentlig enhet vara uttalad med hänsyn till humorn och denna art av religiositet. Denna religiositet har själv en humoristisk anstrykning, som svarar mot dess obestämda och svävande karaktär.[2] Å andra sidan vill ju Kierkegaard likväl upprätthålla en skillnad mellan denna religiositet och humorn, vilket ock är det nödvändiga uttrycket för humorns karaktär av en mellanform, som ger uttryck blott åt en möjlighet. Det är ett avgörande misstag att utan vidare räkna humoristen såsom religiös. Humorn kan visserligen utgöra den religiöses inkognito och kan vara ett indicium på det religiösas förhandenvaro.[3] Men det humoristiska såsom sådant kan aldrig betyda mera, än att en misstanke i denna riktning väckes, att en möjlighet förefinnes.[4] Humoristen sätter beständigt gudsföreställningen tillsammans med något annat, men han förvandlar sig själv till en på en gång skämtande och djupsinnig genomgångspunkt för dessa sammansättningar; han förhåller sig icke själv i verklig religiös lidelse till Gud, och frånvaron av detta gudsförhållande skiljer kvalitativt humoristen från den religiöse.[5]

Humorn förväxlas lätt med det religiösa t. o. m. med det kristligt religiösa. En dylik förväxling ligger ju nära till hands, ty det humoristiska är självt just såsom gränsande till det religiösa, mycket omfattande, och det kan framför allt såsom framträdande i den vemodiga tonarten antaga en förvillande likhet med det religiösa i vidare mening; men denna likhet förmår förvilla blott den, som ej är van att strängt hålla de olika existenskategorierna isär.[6]

Trots att full enhetlighet icke råder i Kierkegaards bestämning av humorn i dess förhållande till det religiösa, hävdar Kierkegaard likväl i överensstämmelse med denna sats i det hela ifråga om humorn dess karaktär av att vara en mellanform, vilken erkänner det religiösa såsom ett högre stadium, men utan att individen själv griper detta religiösa i ett personligt lidelse- och innerlighetsförhållande.

I fråga om humorns förhållande till kristendomen framträder härvid ock en betydelsefull olikhet mellan Kierkegaards uttalanden från 1830-talet och framställningen i *Stadier paa Livets Vei* och i *Afsl. Efterskrift.* Medan Kierkegaard i dessa tidigare uttalanden framställt kristendomen såsom den andemakt, vilken all humor förutsätter, och i vilken den ingår såsom ett moment, så hävdar Kierkegaard

[1] S.V. VII, s. 486, 488. [2] a. a. s. 229, 507. [3] a. a. s. 442.
[4] a. a. s. 434 f., 444. [5] a. a. s. 438 ff. [6] a. a. s. 392.

nu humorn såsom en ståndpunkt oberoende av och utanför kristendomen. Humorn utvisar just, vilket oerhört existensomfång, som är möjligt utanför kristendomen.[1] I *Stadier paa Livets Vei* har humorn hävdats såsom uttryck för andlig mognad och styrka. I *Afsl. Efterskrift* karaktäriserar Kierkegaard humorns egenart såsom ett vemodigt tillbakablickande över livet i medvetandet om allt det ändligas gränslösa litenhet inför oändligheten och evigheten. Erinringen är humoristens lyckliga äktenskap och hans lyckliga längtan.[2] Humorn innesluter deltagande och sympati för allt mänskligt och dess lidanden, emedan humoristen känner sin samhörighet med hela tillvaron och sätter in denna under det evigas allomfattande perspektiv. Men då humoristen icke på ett avgörande sätt griper det andeliv, vars överlägsenhet han erkänner, så finnes för honom intet egentligt framåt och därmed icke heller någon verklig handlingskraft. Varken det ändliga i sin konkretion eller det eviga bli för honom någon väsentlig utgångspunkt eller en livssfär, i vilken han kan finna tillfredsställelse och vila. På en gång allvarsam och leende lever han livet från sin höjd; det ändliga försvinner inför det eviga och likväl är detta ändliga den enda verklighet, som han själv väsentligen äger.[3] H. Höffding antyder, att denna Kierkegaards skildring av humorn strider mot karaktäristiken i Stadier paa Livets Vei av humorn såsom uttryck för andestyrka; ej heller stämmer det väl överens med framställningen av stadierna i övrigt, när Kierkegaard fortfarande betecknar humorn såsom ett stadium högre än det etiska. Ett högre stadium skall ju nämligen icke förneka det lägre, men skall tvärtom i sig upptaga det berättigade i detta. Humorn skulle icke vara ett högre stadium än det etiska, enär den förnekade detta. I stället för att utvisa rikare betingelser för det etiska, måste humorn träffas av det etiskas dom.[4]

Vad först den påstådda skiljaktigheten mellan karaktäristiken i Stadier paa Livets Vei och Afsl. Efterskrift beträffar, så torde denna olikhet vara mera formell än verklig. Ty Kierkegaard menar tydligen, att den spänning och den fördjupade innerlighet, som kräves att hålla samman de motsättningar, som i humorn skola enas, motiverar den plats, som tilldelas humorn över det etiska stadiet. Även i Afsl. Efterskrift hävdas i denna mening humorn såsom uttryck för andlig mognad och andlig styrka.— Att humorn i förhållande till det etiska icke utvisar rikare betingelser för detta och i sig upptager det berättigade i det etiska stadiet, är visserligen från Höffdings synpunkt riktigt. Härvid är emellertid först att märka, att Höffding i talet om rikare

[1] a. a. s. 250. [2] a. a. s. 229 f., not 1. [3] Jfr S.V. VII, s. 524 f.
[4] Den store Humor, s. 133.

betingelser för det etiska måste inlägga en annan betydelse än Kierkegaard från sin utgångspunkt kan göra, något som sammanhänger med den grundväsentliga olikheten mellan Höffdings humana etik och Kierkegaards etiska åskådning med dess krav på individens dialektiska förinnerligande. Vidare kan ifrågasättas om det av Kierkegaard själv framförda kravet, att ett högre stadium i sig skall upptaga det berättigade i ett lägre, får göras gällande ifråga om ironi och humor, vilkas karaktär ju är att vara, icke stadier i verklig mening, utan mellanformer mellan stadierna. Det för såväl ironi som humor gemensamma i detta avseende är att å ena sidan det otillfredsställande i det nedanför liggande stadiet erkännes, och att å andra sidan överlägsenheten i det närmast över mellanformen befintliga stadiet är för medvetandet klart, utan att ett personligt förhållande till denna högre sfär likväl förverkligas. Av detta halva, ofullbordade ställningstagande betingas just mellanformens egenart. Man får därför icke på dessa mellanformer ställa samma krav, som skola gälla för de verkliga stadierna, lika litet som det är berättigat att behandla dessa mellanformer i full paritet med stadierna i övrigt.[1]

När humorn emellertid, om den än är uttryck för andestyrka, likväl uttryckligen betecknas såsom tillbakablickande, vemodig erinring, så är detta uttryck för den radikala motsats, som Kierkegaard gör gällande mellan det humana och det specifikt kristliga andelivet. Andeliv i sträng mening finnes blott inom trons sfär. T. o. m. höjdpunkten inom det rent mänskligas utveckling är radikalt skild från existensen i kristendomens andeliv. Immanensen äger intet verkligt framåt, därför blir den alltid tillbakablickande, och i jämförelse med trons lidelsefulla styrka blir t. o. m. humorns andestyrka försvinnande.[2]

I Constantin Constantius, experimentatorn i *Gjentagelsen*, har Kierkegaard tecknat en representant för ironins ståndpunkt. Constantin erkänner en högre existens men förblir blott en möjlighet, i

---

[1] Detta gör HÖFFDING i Danske Filosofer, där han genomgående talar om Kierkegaards sex stadier i Afsl. Efterskrift. I boken om Kierkegaard åter behandlar Höffding ironi och humor såsom från stadierna skilda mellanformer, s. 83.

[2] Det är ett följdriktigt uttryck för HÖFFDINGS etiska grundåskådning, när han i humorn finner den ståndpunkt, som är närmast besläktad med hans egen åskådning. Den store Humor anknyter direkt till Kierkegaards framställning av humor, men Höffding söker här föra vidare, vad Kierkegaard i korta drag har antytt, och vill tillika söka visa det oberättigade i de skrankor, vilka Kierkegaard utifrån sina förutsättningar sätter med avseende på detta stadium både vad omfång, innehåll och energi beträffar, a. a. s. 47. Jfr Danske Filosofer s. 160 f.

det han förhåller sig väsentligen såsom iakttagare till denna högre sfär.[1]

I tvänne av sina pseudonymer har Kierkegaard själv framställt dikteriska representanter för denna humorns ståndpunkt. Den ena är Frater Taciturnus i *Stadier paa Livets Vei*; den andre är den pseudonyme författaren till *Afsl. Efterskrift*, Johannes Climacus.

I »Slutningsord» till Stadier paa Livets Vei förklarar Frater Taciturnus, att han betraktar den religiöse såsom den vise; sig själv betraktar han såsom en »sofist» i förhållande till religionen. Frater Taciturnus vet, att den religiöse individen har att oändligt bekymra sig om sig själv i stället för att såsom de olika religiösa »sofisterna» bekymra sig om något i förhållande till individen utanför varande eller oväsentligt: det estetiskas poetiska syner, positiva yttre mål eller färdiga resultat. Detta vet Frater Taciturnus i en andens jämvikt, som innesluter enheten mellan det komiska och tragiska, och vilken sålunda uttrycker humor, men denna jämvikt är icke religiös, ty den har icke i förädlad lidelse gripit det oändliga bekymret för individen — Frater Taciturnus — själv. Han ser det religiösa från dess olika sidor så klart, att han träffande kan fastställa, vad det religiösa är och kan framställa det i dess rätta gestalt, men likväl skiljer han sig kvalitativt från den religiöse, ty han träder icke själv in i ett personligt religiöst förhållande. Den minste i religiositetens sfär är därför oändligt mycket större än han.[2]

Den andre pseudonymen-humoristen, som Kierkegaard framställer, Johannes Climacus, anger sig själv såsom stående utanför kristendomen, på samma gång han äger ett oändligt intresse för kristendomen såsom möjlighet, såsom problem, och på samma gång som han mer än allt annat är angelägen om att kristendomen icke skall tagas för lätt av honom själv eller av andra.[3] Ehuru Johannes Climacus skrivit tvänne böcker, utom Afsl. Efterskrift även *Philosophiske Smuler*, förklarar han dessa böcker vara så långt ifrån i någon mening auktoritativa, att de tvärtom äro överflödiga, och han förklarar, att han skrivit dem blott för sitt eget nöjes skull.[4] Själv är han blott en stackars enskild människa, något oändligt litet och en försvinnande atom, ehuru han med oändligt intresse sysselsätter sig med evighetens frågor.[5] Sålunda har Johannes Climacus sin existens på gränspunkten till det religiösa, han är den experimenterande humoristen.[6]

[1] Jfr S.V. VII, s. 248 f. [2] S.V. VI, s. 451 f.
[3] S.V. VII, s. 7 f. [4] a. a. s. 537 f. [5] a. a. s. 541.
[6] a. a. s. 486, 541.

Dessa bägge personifikationer av humorns ståndpunkt åskådliggöra den karaktäristik av humorn, vilken ovan framställts såsom avgörande för Kierkegaards slutgiltiga framställning i detta avseende. På samma gång gives i dessa dikteriska individualiteter en illustration till de bestämningar, som äro för de båda mellanformerna gemensamma och väsentliga: föreställningen om ett högre stadium finnes och dess överlägsenhet erkännes, men det avgörande personliga förhållandet till detta högre saknas. Existensen i ironins och humorns mellanformer uttrycker sålunda väsentligen aldrig mera än blott en möjlighet.

Kap. VII.

Det estetiska stadiet.

Kierkegaard har själv betonat vikten av att vid framställningen av livsstadierna gå så långt nedåt som möjligt i själva det mänskliga. Endast härigenom skall varje individ få möjlighet att återfinna sin egen ståndpunkt i någon av de åskådningar, som framställas, och genom denna åskådnings motsättningsförhållande till andra livsmöjligheter skall han kunna drivas till självrannsakan, självverksamhet och till ett personlighetens fria avgörande val.

Men dessa olika möjligheter och åskådningar, som i stadierna framställas, skola icke uttrycka allmänna abstraktioner, utan de skola vara uttryck för konkreta livsförhållanden. Såsom i framställningen av måttstocken för stadierna framhållits, skall i överensstämmelse med detta krav varje stadium stå i förhållande till själva det grundelement, som bestämmer den mänskliga existensen. Och då detta grundelement bestämmes såsom känsla och lidelse, följer därav, att i varje ståndpunkt, som här skall komma i fråga, känslan och lidelsen i en eller annan form måste ingå såsom väsentligt moment och bestämmande faktor. Det är å ena sidan karaktären av denna norm för stadierna, å andra sidan Kierkegaards uppfattning av det renodlade tänkandets fullständiga abstraherande från känslan och lidelsen i det personliga livet, som ger förklaringen till att Kierkegaard bland stadierna överhuvud icke har berett rum för något särskilt *intellektuellt* stadium. Under det lägsta livsstadiet ser Kierkegaard en ännu lägre ståndpunkt avteckna sig. Denna är uttryck för den rena andelösheten och betyder ett fullständigt förflyktigande av hela det personliga livet. Denna tillvaro, vilken Kierkegaard ej vill tillerkänna namnet liv, emedan den är helt uppslukad av det objektiva och abstrakta, det i förhållande till bestämningen att existera alltigenom likgiltiga, är spekulanternas och filosofernas.[1] Denna ståndpunkt betecknar ett

[1] S.V. VII, s. 498.

fullföljande ända till det yttersta av den falska klyvning i personlighetslivet, för vilken Kierkegaard anklagar t. o. m. Plato, och vilken han ser i sitt extrem förverkligad i den modärna hegelska spekulationen. Medan den verkliga människan är oändligt intresserad av uppgiften att existera, att i allt djupare mening bliva människa, är den renodlade spekulanten åter ett fantastiskt väsen, som vill leva i abstraktionens rena vara.[1] En dylik spekulant lever helt och hållet utan det patos och utan den strävan efter patos och innerlighet, som är den ovillkorliga förutsättningen för att existera såsom människa i egentlig mening.[2]

I jämförelse med denna andelöshet äger t. o. m. det stadium, vilket Kierkegaard framställer såsom det första och lägsta inom stadierna, ett visst företräde. Detta stadium uttrycker nämligen i varje fall ett förhållande till existens, d. v. s. det har sammanhang med det mänskligas grundelement och är uttryck för personligt liv i ordets vidare bemärkelse. Detta första stadium saknar nämligen icke lidelse. Kierkegaard benämner detta stadium det *estetiska*; en bestämning som till sin innebörd väsentligen motsvarar begreppet esteticism, och vilken av Kierkegaard torde ha blivit vald bl. a. på grund av ordets språkliga härledning; då detta ord ursprungligen är beteckningen för sinnenas förnimmelse, kan begreppet »estetisk» så bli uttryck för sinnlighetslivet i dess grövre eller finare bemärkelse.[3] Det är i detta stadium, som Kierkegaard ser sin samtids människor i det stora hela äga sin existens. Det är i detta stadium, som *romantiken* framträder såsom praktisk livsåskådning, vare sig i mera vulgär form såsom obundet njutningsliv eller i gestalt av en utifrån sett mera förfinad esteticism. — Och när Kierkegaard skildrar det estetiska livet i dess olika riktningar, kan han utföra dessa skildringar med denna vidunderliga styrka och åskådlighet, därför att denna åskådning brottats inom honom själv, och därför att han genomlevat i varje fall såsom en honom personligen lockande möjlighet en stor del av det han i skildringen av detta stadium dikteriskt framställer. Ett åskådligt uttryck för det intima sambandet hos Kierkegaard mellan det dikteriskt-estetiska och det rent personliga är det, i annat sammanhang redan omnämnda, förhållandet, att ett flertal av de aforismer, vilka under rubriken »Diapsalmata» läggas i estetikerns mun i *Enten-Eller* såsom uttryck för den estetiska åskådningen, äro mer eller mindre direkt hämtade ur Kierkegaards dagböcker, där de stå såsom uttryck för hans egna stämningar och reflexioner, om man än icke härav, såsom i annat samman-

[1] S.V. VII, s. 259 med not 1. [2] S.V. VII, s. 260 ff.
[3] Jfr W. Rudin, S. Kierkegaard, s. 43.

hang redan framhållits, utan vidare får sluta till att dessa uttalanden motsvara Kierkegaards egen innersta åskådning vid den tid de nedskrivits. En antydan om huru djupt hela detta stadium berör en sida av Kierkegaards eget väsen ger Kierkegaards ord i ett brev från år 1842 (Berlin den 6. februari): »Det Æsthetiske er overhovedet mit Element».[1] Det är också lätt att påvisa starka yttranden av Kierkegaard, i vilka han med avseende på sitt eget ungdomsliv anklagar sig för att ha varit långt ute i ett estetiskt liv »på förtappelsens väg»[2], yttranden, vilka omisskännligt bottna i en upplevd verklighet, om än Kierkegaard liksom en gång AUGUSTINUS i sina *Bekännelser* i stället för att söka urskulda sig själv tecknat bilden av sig själv åtskilligt mörkare, än han egentligen i verkligheten haft orsak att göra. Alldeles särskilt synes året 1836 i detta avseende vara betydelsefullt i Kierkegaards liv.[3] — Hur långt Kierkegaard i verkligheten än gått i denna riktning under en period av sitt ungdomsliv, och huru mycket som skall tillskrivas blott reflexionens och fantasins kringtumlande i det estetiskas möjligheter, må här lämnas oavgjort; visst är att när Kierkegaard i *Enten-Eller* börjar sin kamp mot esteticismens personlighetsupplösande åskådning, vilken kamp han fortsätter genom hela sitt författarskap, så är han själv i sitt innersta frigjord från beroendet av denna åskådning.

Den förskjutning i Kierkegaards polemik, som inträder såsom följd av Corsarstriden, betyder visserligen, att fronten riktas direkt mot den officiella kristendomen, men innebär på samma gång ur en synpunkt blott en stegrad kamp mot esteticismens åskådning. Skillnaden är härvid blott den, att Kierkegaard nu direkt mot kyrka och kristenhet riktar den anklagelse, som han tidigare vänt mot sin samtids människor mera i allmänhet och mot människorna var för sig såsom enskilda individer. Den dom, som från Kierkegaard utslungas över Mynster och Martensen, övergår på samma gång hela kyrkan och kristenheten i landet, och denna Kierkegaards dom går ut på, att kristendomen har förvanskats till njutningsliv, den har ryckts ned i och ligger helt fången i det estetiskas sfär. Kierkegaards kamp mot det självbedrägeri, i vilket kristenheten lever, innebär en kamp mot själva den grundförvillelsen, att man, på samma gång man lever helt inom det estetiskas sfär, menar sig företräda en allvarlig kristen-

---

[1] R. MEYER, Forlovelsen, s. 63.

[2] Pap. II, A. 520. S.V. XIII, s. 567.

[3] Pap. I, A. 156, 158, 161, 179. Pap. IV, A. 107, s. 43. Jfr P. A. HEIBERG, En Episode i S. Kierkegaards Ungdomsliv. V. AMMUNDSEN, a. a. s. 119 ff. H. ELLEKILDE: Den store Jordrystelse, s. 27 f. med not 1.

dom. Om Kierkegaard än icke vid denna tid använder sig av kategorin stadier på samma sätt som i de pseudonyma skrifterna, och om än innebörden av det estetiska förändrats så, att detta stadium i sig upptagit i viss mening även hela det etiska stadiet, så förblir likväl just denna estetiska åskådning den fiende, som Kierkegaard beständigt lika lidelsefullt bekämpar.

Det estetiska stadiet skall här framställas med hänsyn till det innehåll, som det äger i Kierkegaards framställningar i de pseudonyma estetiska skrifterna, i *Enten-Eller* främst i första delen samt i etikerns angrepp på detta stadium, i första avdelningen av *Stadier paa Livets Vei*, samt i den filosofiska huvudskriften *Afsl. Efterskrift*. Kierkegaards senare bestämning av det estetiska stadiet eller omedelbarheten äger nämligen till sin förutsättning en utveckling av Kierkegaards åskådning, som först i den följande framställningen kan belysas. Denna skildring av det estetiska stadiet i de pseudonyma skrifterna skall vidare här framställas väsentligen blott såsom den bakgrund, mot vilken det följande högre stadiet skall framträda, varför dess grunddrag i denna framställning blott mera summariskt och översiktligt behöva tecknas.

I Enten-Eller och i Stadier paa Livets Vei låter Kierkegaard den estetiska livssfären framträda i olika individualiteter, som åskådliggöra denna livsåskådning såväl i dess olika yttringar och former som i dess utveckling hän emot det estetiska livets yttersta konsekvenser. Estetikern i Enten-Eller framställes såsom en ännu icke utvecklad och bestämt utpräglad estetisk karaktär; han är ännu en existensmöjlighet i riktning mot verklig existens. Han är väsentligen en fantasiexistens, präglad av tungsinne. Den verkliga existensen, personlighetslivet i etisk mening, håller han borta från sig själv genom det finaste av alla bedrägerier, genom tänkande och fantasi; i denna mening har han prövat alla möjligheter, men ingen har han förvandlat till personlig existens.[1] Bland hans i Enten-Eller meddelade papper äro »Diapsalmata» rent dikteriska utgjutelser[2]; de övriga utgöras av estetiska avhandlingar, präglade alltigenom av en reflexion, som håller dem utanför och på avstånd från estetikerns egen existens. Till den sista av dessa avhandlingar — »Forførerens Dagbog» anger sig estetikern därtill vara allenast utgivare och alldeles icke författare.[3] Estetikerns första avhandling vill på grundvalen av Mozarts Don Juan skildra »de omedelbart erotiska stadierna eller det musikaliskt erotiska». I Mozarts opera Don Juan ser estetikern det högsta uttrycket för

[1] Jfr S.V. VII, s. 213. [2] S.V. I, s. 1—27. [3] S.V. I, s. X f.

den sinnliga genialitet, som kan uttryckas blott i musikalisk framställning. Don Juan är den geniala personifikationen av den omedelbara livsnjutningens ideal.[1] Såsom en motbild till Don Juan tecknas i Johannes förföraren representanten för livsnjutningen i dess mest reflekterande form. Johannes förföraren njuter egentligen blott sin egen reflexion över njutningen, icke omedelbart njutningen själv.[2] — I de tvänne avhandlingarna över »Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske»[3] och »Skyggerids»[4] framställes i motsats till den estetiska njutningen det estetiska lidandet i dess omedelbara och dess reflekterande form genom en sammanställning av och jämförelse mellan den omedelbara antika och den reflekterande moderna uppfattningen av det tragiska. — I »Vexeldriften» skildras den estetiska ståndpunktens program och det estetiska livets teknik.[5] — I en avhandling, betecknad »Den Ulykkeligste», hopsummeras det resultat, till vilket det estetiska livet till sist oundvikligt tvingas.[6] Det blir lidandet självt, som gripes såsom mål, och här ligger på en gång ett yttersta raffinemang och hela det estetiska livets egen inre upplösning. Det estetiska livet insnärjes till sist i en olöslig motsägelse, som uttryckes i satsen: »hvo er vel den Lykkeligste uden den Ulykkeligste, og hvo den Ulykkeligste uden den Lykkeligste, og hvad er Livet andet end Avsindighed, og Troen end Daarskab, og Haabet end Galgenfrist, og Kjærlighed end Edikke i Saaret».[7]

I Enten-Eller är estetikerns öde ännu icke i djupaste mening avgjort; det onda, som är hos honom, äger ännu en tillsats av barnslighet. — I Stadier paa Livets Vei låter Kierkegaard däremot det estetiska livet framträda mera bestämt och avgjort i verklig existens. Det estetiska framställes här i större friskhet; men denna ljusare stämning över skildringen låter på samma gång det estetiska livet, som här är i djupaste mening avgjort i denna riktning, desto mera ofrånkomligt och uppenbart avslöja sitt eget innersta väsen. Denna skillnad i graden av utveckling emellan estetikern i Enten-Eller och det estetiskas företrädare i Stadier paa Livets Vei framträder åskådligt i det förhållandet, att medan etikern i Enten-Eller ännu söker inverka på estetikern, så skulle ett dylikt försök, såsom Kierkegaard i Afsl. Efterskrift framhåller, vara uteslutande komiskt i förhållande till estetikerna i Stadier paa Livets Vei.[8] Det estetiska stadiet skildras här i »In vino veritas»[9] och personifieras i individualiteter, vilka Kierke-

[1] a. a. s. 29—113. [2] a. a. s. 273—412.
[3] a. a. s. 115—141. [4] a. a. s. 143—189. [5] a. a. s. 253—272.
[6] a. a. s. 191—203. [7] a. a. s. 203. Jfr Pap. IV, A. 227.
[8] S.V. VII, s. 253. [9] S.V. VI, s. 13—83.

gaard i Afsl. Efterskrift själv karaktäriserar på följande sätt: »Den unga människan» är väsentligen tanketungsinne, och är ännu en möjlighet, som man kan hoppas på. Constantin Constantinus är förståndsförhärdelse. Victor Eremita är sympatetisk ironi. Modehandlaren är demonisk förtvivlan i lidelse. Johannes förföraren är förtappelse i köld, en märkt och utdöd individualitet. Alla äro — med undantag i viss mening för »Den unga människan» — intill förtvivlan konsekventa.[1]

Det estetiska livet skildras emellertid också av etikern i Enten-Eller i hans angrepp mot det estetiska. I avhandlingen över »Ligevægten mellem det Æsthetiske og det Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse» framställer etikern de olika stadier och former, som kunna rymmas inom det estetiska, och han ger härmed i ett slags schema en översikt över hela det estetiska livet.[2]

Den mänskliga individen kan enligt denna etikerns framställning först bestämmas omedelbart fysiskt. För den åskådning, som så bestämmes, är det högsta goda hälsan eller med ett mera poetiskt uttryck: skönheten. Denna åskådning, vars lösen är att njuta livet, finner betingelsen för njutning ligga i individen själv, men på det sättet, att den ej är satt direkt av individen själv. I nära samband härmed står den åskådning, som bestämmes genom en talang i praktisk, dikterisk, filosofisk riktning o. s. v., och som söker tillfredsställelsen och njutningen i livet genom en utveckling av denna naturens gåva. Betingelsen för njutning ligger sålunda även här i individen själv, men den sättes i en mening av denne, i samma mån talangen utvecklas. — Betingelsen för det estetiska livet kan emellertid ock sökas utanför individen. Detta är fallet ifråga om varje livsåskådning, i vilken rikedom, ära o. s. v. göras till livets uppgift och innehåll. — Dessa olika åskådningar, som nu skildrats, äga alla det gemensamma kännemärket, att hela intresset samlar sig omkring ett ting. Härigenom vinna de, åtminstone i formellt avseende, en viss enhet, om de än reellt sett beteckna en individens inre upplösning.

Uppenbart splittrat, reellt såväl som formellt, blir däremot oundvikligt det estetiska liv, som vill bygga på det i sig självt mångfaldiga. Denna åskådnings lösen kan uttryckas så: lev för din lust! Denna ståndpunkt möter i verkligheten blott mera sällan utförd efter större måttstock i sina yttersta konsekvenser; förutsättningen för ett följdriktigt genomförande av densamma är nämligen bl. a. en mångfald av yttre betingelser, vilka i verkligheten sällan komma en män-

[1] S.V. VII, s. 255. Jfr Pap. VI, A. 41. [2] S.V. II, s. 141—299.

niska till del. Men denna ståndpunkt återkommer i en ny form, vilken kan karaktäriseras så: i njutningen skall du njuta dig själv! Njutningen har härmed skenbart flyttats över från omedelbarhetens sfär, inom vilka alla de föregående olika åskådningarna röra sig, och förlagts till det reflekterade. Estetikern njuter här egentligen ej själva det lustgivande, utan han njuter sin egen reflexion över lusten. Detta stadium kan betecknas såsom »endelig Forstandighed».[1] Men den reflexion, av vilken den präglas, tränger icke in i själva personligheten, den griper ej avgjort över det som är det väsentliga för de förut skildrade ståndpunkterna. Därför förblir estetikern även på denna ståndpunkt inom den sfär, som omsluter hela det estetiska stadiet, och som uttryckes i ordet *omedelbarheten*, varvid skall märkas, att omedelbarhet här betyder allt det i människonaturen direkt givna i allmänhet, vilket ej utesluter en viss grad av självreflexion. Utgångspunkten för bestämmandet av det estetiska livet i alla dess olika former och nyanser är bestämmandet av anden såsom en av naturen direkt given gåva — att anden innebär en uppgift ingår ej i denna åskådning; och innehållet, med vilket estetikern skall fylla sitt liv, bestämmes i överensstämmelse med denna uppfattning av anden alltid såsom det, varigenom individen *omedelbart* är vad han är.[2]

Emot detta slags omedelbarhet svarar ock det lösensord, som gäller för varje estetisk livsform och åskådning, och vilken, såsom av det sagda framgått, kort kan uttryckas så: sök lyckan — njut livet![3]

Men dessa försök att finna livets innehåll i njutningen måste med nödvändighet i grunden splittra personlighetslivet. Den verklighet, i vilken individen står, och tiden, som han genomlever, förlora utifrån en dylik utgångspunkt all verklig positiv innebörd. Med den förflutna tiden äger individen här intet positivt sammanhang, och framtiden kan lika litet för honom få någon verklig betydelse, emedan han överhuvud icke känner något såsom sin egen verkliga positiva uppgift. Med avseende på estetikern gäller, att först den som kastat hoppet överbord, har börjat leva verkligt estetiskt. Varje livsmoment får ej äga mera väsentlig vikt och betydelse än att individen, i vilket ögonblick han vill, kan glömma detsamma.[4] På detta sätt upphör all kontinuitet i livet och tillvaron.[5] Kvar står för estetikern till sist intet annat än själva det försvinnande *ögonblicket*.[6]

Då nu ögonblicket är det enda, som återstår för estetikern att råda över, så utvecklar estetikern — såsom avhandlingen om »Vexel-

[1] S.V. VII, s. 464. [2] S.V. II, s. 161 ff. Jfr S.V. VI, s. 443.
[3] S.V. II, s. 163. Jfr S.V. VII, s. 376 f. [4] S.V. I, s. 264 f.
[5] Jfr S.V. VII, s. 213 f. Pap. IV, A. 213. [6] Jfr S.V. VII, s. 256.

driften» visar — hela sin gränslösa godtycklighet och hela styrkan av sin reflexion för att kunna utnyttja detta. Det estetiska livets fiende är ledsamheten, enformigheten; uppgiften för estetikern blir därför att hålla denna tillbaka genom att fylla ögonblicket med beständigt skiftande stämningar. Estetikern måste följaktligen konsekvent hålla sin existens utanför allt som i något avseende kan fastbinda honom. Ett livsförhållande som *äktenskapet* är för honom omöjligt att realisera; detta skulle innebära en gräns för hans frihet och skulle tvinga honom in i ett positivt förhållande till och i ett beroende av tiden och timligheten; estetikern kan i detta avseende aldrig vilja nå längre än till ett av skiftande erotiska stämningar och upplevelser bräddfyllt liv.[1] På samma sätt och av liknande grunder blir det för estetikern omöjligt att förverkliga ett av plikten reglerat, av ett bestämt *levnadskall* begränsat liv. Estetikern måste sträva efter att i full obundenhet hålla sitt liv svävande och obestämt; i stället för att samla sig omkring en bestämd uppgift måste han se sitt livs fullkomlighet däri, att han håller hela sitt liv i ett slags cirkulation. Livets hemlighet ligger för honom i den obegränsade inre godtyckligheten med avseende på principer och pliktförhållanden samt i ett häremot svarande konstnärligt gripande av de tillfälligheter, som möta.

Utifrån ter sig det estetiska livet på grund av dessa olika förlanden strålande glansfullt och njutningsrikt. Men aldrig är motsatsen mellan vara och synas mera skärande än ifråga om den estetiska livsåskådningen. Är det estetiska livet utifrån sett sorglös *njutning*, så är dess innersida och djupaste väsen i själva verket *förtvivlan* och *förtappelse*. De ord, med vilka Mozarts Don Juan i Enten-Eller karaktäriseras, innehålla en betecknande bild av det estetiska livet i det hela. »Som naar man kaster en Steen saaledes, at den skærer Vandets Overflade, den da en Tid lang kan springe hen derover i lette Hop, hvorimod den, saasnart den hører op at springe, øieblikkelig synker ned i Afgrunden, saaledes dandser han over Avgrunden, jublende i sin korte Frist.»[2]

Det estetiska livet icke blott slutar, när det konsekvent genomföres, i undergång och förtvivlan. Varje estetisk existens *är* förtvivlan, vare sig människan själv inser detta, eller hon döljer denna förtvivlan för sig själv.[3] För varje individ, som lever estetiskt, måste ett ögonblick komma, då han, om också ännu blott på ett mera obestämt sätt, anar den förtvivlan, som han bär inom sig, och i denna aning

[1] Jfr Pap. IV, A. 223. [2] S.V. I, s. 108.
[3] S.V. II, s. 173 f. Jfr S.V. IX, s. 43 f.

väckes tungsinnet till liv inom honom. Ju djupare anlagd hans individualitet är, desto oändligare kommer detta tungsinne att växa, och desto klarare kommer det att för honom avslöja hela den förtvivlan, som utgör det estetiska livets innehåll och väsen.[1]

På denna punkt möter nu den estetiska livsåskådningens sista och högsta stadium, vilket karaktäriseras av att vara förtvivlan själv.[2] Detta stadium betecknar en estetisk livsåskådning, ty personligheten förblir i sin omedelbarhet; men det är det sista stadiet inom det estetiska, ty denna åskådning har till en viss grad upptagit i sig medvetandet om hela den estetiska livsåskådningens intighet. Estetikern har på detta stadium genomskådat alltings fåfänglighet, men han har likväl icke förmått tränga igenom denna förtvivlan och denna intighet till någon ny positiv åskådning; han står icke ens i samma mening som ironikern fri gentemot den estetiska livssfären. Det är ända till detta stadium, som estetikern i Enten-Eller i själva verket genom sin reflexion blivit förd. Men, såsom ovan påpekats, är hans öde likväl ännu icke i djupaste mening avgjort, hos honom finnes trots allt kvar ett visst ursprungligt allvar. Därför är icke hela hans individualitet medveten förtvivlan; hans ståndpunkt kan snarare betecknas såsom en tankeförtvivlan. Estetikerns reflexion har ilat förut och har genomskådat det estetiskas tomhet och alltings fåfänglighet.[3]

I förtvivlan ligger ett val, en avgörelse, som bestämmer, om vägen skall leda till slutgiltig undergång eller till räddning för individen. Men om ett förtvivlans frälsande val överhuvud skall kunna komma till stånd, kräves såsom förutsättning, att förtvivlan får gripa hela personligheten. Allt beror här på, *huru* individen förtvivlar. Nöjer sig estetikern med att förtvivla blott i ändlig mening, d. v. s. låter han ej förtvivlan gripa så djupt, att själens innersta väsen kommer till ett genombrott, så är allt förlorat. Då har själen valt ändligheten och tillsluter sig i förhärdelse; estetikern kan väl vinna hela världen, men han har förlorat sin själ. I Johannes förförarens iskalla förtvivlan är denna förtappelse personifierad. Men om förtvivlan sålunda är skäret, på vilket personligheten kan räddningslöst stranda, så är det å andra sidan just i förtvivlan, som möjligheten till räddning för estetikern är innesluten.[4] Det är blott på förtvivlans väg, som människoanden kan gripa den högre livsform, i vilken den fattar sig själv verkligen såsom ande, och varigenom personligheten kan bli medveten om sig själv i sin eviga giltighet, och så avgjort komma utöver omedelbarhetens och ändlighetens sfär.[5] Därför gäller ock för män-

[1] S.V. II, s. 167 ff., 184 ff. [2] S.V. II, s. 175. [3] S.V. II, s. 175.
[4] S.V. II, s. 185 ff., 197. [5] S.V. II, s. 170.

niskan att i sanning förtvivla. »Saa vælg da Fortvivlelsen, thi Fortvivlelsen selv er et Valg, thi man kan tvivle uden at vælge det, men fortvivle kan man ikke uden at vælge det. Og idet man fortvivler, vælger man atter, og hvad vælger man da, man vælger sig selv, ikke i sin Umiddelbarhed, ikke som dette tilfældige Individ, men man vælger sig selv i sin evige Gyldighed.»[1] — Det gäller för individen att förtvivla absolut, och det gäller för honom att välja absolut. Och det måste vara självet i sin eviga giltighet, som människan i detta absoluta val väljer, ty vad helst annat än detta individen för övrigt än väljer, skulle hon likväl välja detta såsom en ändlighet, och hon väljer det alltså icke absolut.[2] Och detta själv, som individen har att välja, är dialektiskt: det själv, som väljes, måste förut vara till, ty eljest vore icke ett val förhanden, utan en skapelseakt. Å andra sidan har individen emellertid här icke valt sig själv i ändlig mening; det själv, som väljes, är därför absolut olika det själv, som tidigare var; detta själv har alltså icke varit till förut, utan det blir till i och genom valet.[3]

I *Afsl. Efterskrift* har Kierkegaard själv såsom en felaktighet i anläggningen av Enten-Eller betecknat den omständigheten, att övergången från det estetiska till det högre livsstadiet icke har karaktäriserats såsom ett språng; ty härigenom skulle den missuppfattningen kunna framkallas, att den högre positiva åskådningen utan vidare låge innesluten i förtvivlan och sålunda icke vore från den estetiska sfären kvalitativt åtskild.[4] Kierkegaards avsikt har i främsta rummet tydligen varit att blott åskådligt framställa de tvänne första olika livssfärerna i deras självständighet vid sidan av och gentemot varandra.[5] Emellertid har Kierkegaard givit en antydan om denna övergångens språngartade karaktär, i motsats till en rent organisk utveckling, såväl genom att på det sätt som ovan framhållits, betona förtvivlan och valet, vilket innebär en frihetens akt[6], som genom att framhäva det dialektiska i det själv, som i det absoluta valet väljes. Denna självets karaktär utvisar, att något kvalitativt nytt kommit till i anknytning till det förutvarande; denna anknytning, och denna förening av kvalitativa motsatser motsvarar i sin oförklarlighet språngets gåtfulla kategori. Det är emellertid icke övergången i denna dess negativa sida av oförklarlighet utan i dess positiva sida, i dess innebörd av avgörelse, val och beslut, som i skildringen så väl i Enten-Eller som i Stadier paa Livets Vei träder i förgrunden.

[1] S.V. II, s. 189. [2] S.V. II, s. 192. [3] S.V. II, s. 193.
[4] S.V. VII, s. 217 f. [5] Jfr S.V. VII, s. 252. [6] S.V. II, s. 192, 200 f.

På den punkt, till vilken framställningen av det estetiska livet nu förts, skymtar i själva verket en ny livsform och en ny livsåskådning, om vilken i förhållande till det estetiska livet i verkligheten gäller, att allt har blivit nytt.

Denna högre positiva åskådning är den *etiska*; till en skildring av detta etiska stadium har framställningen därför att övergå.

Kap. VIII.

Det etiska stadiet och det religiösa undantaget.

Enten-Eller—Stadier paa Livets Vei.

1.

Under rubriken: det etiska stadiet och det religiösa undantaget skola de etiska åskådningar framställas, vilka Kierkegaard gör gällande i de pseudonyma estetiska skrifterna fram till *Afsl. Efterskrift.* Förklaringen till att de tvänne olika, varandra motsatta åskådningar, om vilka det här blir fråga, icke komma att framställas helt isolerade från varandra utan under en gemensam rubrik och i sammanhang med varandra, skall först den följande framställningen i sin helhet kunna giva. Den djupaste grunden till detta förhållande skall visa sig ligga i själva arten av de faktorer, vilka äro bestämmande för det etiska stadiet och för det religiösa undantagets kategori. Kierkegaard söker i det etiska stadiet ingalunda framställa någon från allt religiöst innehåll renodlad human etik eller moralisk autonomi.[1] Det etiska äger det religiösa till sin bakgrund och till sin egentliga grundval, vilket åskådligt framgår redan därav, att *Enten-Eller*, vilken avser att framställa utom det estetiska även det etiska stadiet, men icke något särskilt religiöst stadium, likväl, i »Ultimatum», mynnar ut i en religiös helhetsuppfattning. Denna det etiska stadiets religiositet, som utvecklas i olika riktningar i de jämsides med de estetiska pseudonyma skrifterna utgivna *18 opbyggelige Taler*, äger likväl ännu en mera allmän obestämdhet. Religionen innesluter för etikern intet verkligt kors för tanken eller viljan, den utgör blott den rymd, under vilken han har att leva sitt liv. Att å andra sidan ett starkt etiskt moment skall ingå även i det stadium, som här närmare betecknas såsom det religiösa undantagets kategori, är redan från början tydligt. Vilka djupgående förskjutningar, som i Kierkegaards framställningar än kunna förefinnas ifråga om förhållandet

[1] Såsom tidigare påpekats, söker W. Bauer i a. a. göra detta gällande.

mellan det etiska och det religiösa, och vilka nya bestämningar han under sin åskådningsutveckling än kan komma att tillägga såväl det etiska kravet som det i sträng mening religiösa innehållet, så ingå likväl det etiska och det religiösa momentet och de därav betingade åskådningarna så intimt i varandra, att de kategorier, vilka ovan betecknats såsom det etiska stadiet och det religiösa undantaget, naturligast låta sig framställa i förbindelse med varandra och under den gemensamma rubrik, som ovan anförts.

Liksom det är i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei*, i vilka Kierkegaard rikast och bredast framställt det estetiska stadiet, så är det också i dessa verk, han utförligast skildrar det etiska stadiet. Detta sker i andra delen av *Enten-Eller* i tvänne avhandlingar, författade av etikern Assessor Vilhelm, över »Ægteskabets æsthetiske Gyldighed»[1], och »Ligevægten mellem det æsthetiske og ethiske i Personlighedens Udarbejdelse».[2] I *Stadier paa Livets Vei* möter åter en avhandling av samme författare under titeln »Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser»[3], innehållande en med framställningen av det etiska stadiet i Enten-Eller väsentligen överensstämmande etisk åskådning.

Det gemensamma ämnet för dessa olika avhandlingar över det etiska stadiet är *äktenskapet*. Att detta stadium sålunda åskådliggöres genom en framställning och ett upphöjande av äktenskapet, motiveras redan av den omständigheten, att Kierkegaard vill ställa det etiska stadiet i en så skarp motsättning som möjligt till den förut skildrade estetiska livsåskådningen. Liksom skildringen av det estetiska livet i Enten-Eller tillspetsas — i Johannes förförarens gestalt — i en skildring av förhållandet mellan man och kvinna ur den estetiska livsåskådningens synpunkt, så är det också kärleken, som utgör det gemensamma ämnet för de fem estetikernas fem tal i »In vino veritas» i Stadier paa Livets Vei. Det är genom det estetiska livets uppfattning av och förhållande till kärleken, som dess egenart mest utpräglat framträder, och varigenom hela denna livssfär erhåller sin skarpaste belysning. För att den radikala motsatsen mellan det estetiska och det etiska stadiet skall åskådligt framträda, måste det etiska livet följdriktigt belysas på en och samma punkt som det estetiska livet, sålunda i förhållandet mellan man och kvinna. Och härvid personifieras hela det etiska stadiet av själve författaren till de ovannämnda avhandlingarna över äktenskapet, den lycklige äkta mannen, Assessor Vilhelm.

Det är emellertid icke blott av denna, om man så vill på en

[1] S.V. II, s. 3—140. [2] S.V. II, s. 141—299. [3] S.V. VI, s. 87—174.

gång konstnärliga och pedagogiska anledning, som Kierkegaard väljer äktenskapet till ämne för sin framställning, när han vill skildra det etiska livet. Detta förhållande har på samma gång en rent principiell innebörd. Äktenskapet utgör enligt Kierkegaards skildringar i de pseudonyma estetiska skrifterna det etiska livets stora paradigm och är det mest karaktäristiska uttrycket för hela denna existenssfär. Den som ej tillmäter äktenskapet den centrala platsen i det etiska livet kan ej heller fullt uppskatta de övriga livsförhållanden, av vilka det etiska livet i sin konkretion bestämmes. En skildring av det sanna äktenskapet innebär samtidigt, på grund av äktenskapets suveräna betydelse för denna existenssfär, den mest åskådliga framställning av det etiska livet i dess konkretion och i dess innersta väsen.[1]

Uppgiften blir därför att på grundvalen av de ovan nämnda tre avhandlingarna över äktenskapet söka vinna en bild av den åskådning, som framträder i Kierkegaards etiska stadium.

Gentemot det estetiska livets absoluta negativitet vill Kierkegaard i det etiska stadiet framställa en verkligt positiv livsåskådning, genom vilken ett sammanhang skall kunna vinnas såväl inom individens eget själv — i motsats till det estetiska livets absolutifierande av ögonblicket — som i förhållande till medmänniskorna — i motsats till den absoluta isolation från allt mänskligt gemenskapsliv, i vilken estetikern i sin egoism oundvikligt hamnar. Men denna positiva åskådning, genom vilken hela livet skall kunna räddas från förtvivlan över till trygghet och förtröstan, får såsom ovan antytts, ingalunda uppfattas såsom genom en kontinuerlig utveckling framgående ur estetikerns förtvivlan.

På denna punkt kan erinras om Kierkegaards ord i *Afsl. Efterskrift*, att övergången från det estetiska till det etiska stadiet så långt ifrån skall betraktas såsom en process, genom vilken det etiska framgår s. a. s. av sig självt ur det estetiska, att individen tvärtom i avgörelsens ögonblick behöver rentav en gudomlig hjälp.[2]

När Fr. Petersen, som kritiserar detta Kierkegaards uttalande, hävdar, att de två livsstadier, om vilka det här är fråga, ligga varandra alltför nära, för att något språng i Kierkegaards mening överhuvud kan komma ifråga, så förnekar han samtidigt ock behovet av särskild gudomlig hjälp i detta avseende och framhåller, att när individens förtvivlan genomföres så, som Kierkegaard framställt detta förhållande, så sker detta genom evighetsmedvetandets

[1] S.V. VI, s. 98, 110, 162. [2] S.V. VII, s. 218.

positiva kraft, genom individens religiösa tro på ett gudomligt väsen och genom vissheten om själens släktskap med detta.[1]

Påståendet att det estetiska och det etiska stadiet ligga varandra alltför nära, för att ett språng här skall kunna komma ifråga, skulle Kierkegaard utan tvivel betrakta såsom ett karaktäristiskt uttryck för den *kvantitativa dialektik*, vilken Kierkegaards hela tänkande vill bekämpa, och detta enskilda påstående träffas därför av de anklagelser, som Kierkegaard mot hela denna tankeriktning framställer. Å andra sidan torde icke Kierkegaards hävdande av den gudomliga hjälpens nödvändighet böra accentueras så, som avsåges härmed ett alldeles särskilt gudomligt ingripande.[2] Tanken på människans evighetsmedvetande och på individens släktskap med det gudomligas väsen, med vilken Fr. Petersen vill ersätta Kierkegaards sats, torde i verkligheten väsentligen motsvara den tanke, för vilken Kierkegaards tillspetsade ord om gudomlig hjälp vill vara uttryck; blott med den skillnaden, att den övergång, som människan förverkligar, enligt Kierkegaard innebär ett för psykologin alltid oförklarligt språng till en kvalitativt ny, högre livssfär.[3]

Då själva möjligheten att gripa denna högre livssfär ligger i individens ursprungliga allvar, i hans väsens själva anläggning, så kan denna möjlighet bli helt förspilld blott genom individens förhärdelse i förtvivlan inför den högre åskådning, som erbjuder sig såsom räddningen ur esteticismens negativitet. Skall möjligheten åter förvandlas till räddande verklighet, förutsättes att personlighetens innersta i förtvivlan tvingas till aktivitet, till ett beslut, ett val. Kierkegaard ser i själva detta val och i ett beslut av denna art, vilket realiseras med all den energi, det allvar och patos, varav individen är mäktig, ett uttryck för ett verkligt etiskt innehåll.[4] Själva gripandet av det etiska livet ligger, så långt denna övergång kan psykologiskt följas, just däri, att individen i hela sin innerlighet koncentrerar sitt viljande för att höja sig ur det estetiskas negativitet. Det etiska valet ligger därför egentligen i det enkla men på samma gång hemlighetsfulla, att individen *vill*.[5] Den som vill i denna mening, han väljer i och med detsamma, och i det han väljer, väljer han *eo ipso* det rätta.[6] Omvänt ligger det estetiska just i viljans indifferens, däri att viljan icke vill.[7] Härmed blir sålunda själva valet och själva viljandet helt avgörande för personlighetens frälsning eller undergång. Ju längre individen dröjer med att samla

[1] a. a. s. 669, 671. [2] Jfr. Fr. Petersen, a. a. s. 669.
[3] Jfr S.V. IV, s. 374. S.V. IX, s. 64, 70 f. [4] S.V. II, s. 151 f.
[5] a. a., s. 153 f. [6] a. a., s. 152. [7] a. a. s. 153.

sig själv till ett val, eller så länge han blott väljer estetiskt, d. v. s. gör valet blott i fantasins eller i tankeexperimentets form[1], desto större är risken, att ögonblicket går förbi, i vilket han ännu förmår att välja.[2] Det estetiska livets onda är sålunda i grunden själva den passivitet, som förlamar individens kraft att samla sig till en avgörande koncentration; mot denna passivitet svarar, att tillfälligheten och de yttre omständigheterna i deras blinda godtycklighet eller mekaniska nödvändighet få övermakt över hela viljelivet, vari åter ligger att personlighetens inre enhet upplöser sig, och att jaget förlorar sig självt. Å andra sidan är det val, i vilket personligheten samlar sig själv, uttryck för ett inre handlande, vilket är personlighetens eget handlande i eminent mening, och vilket står i avgjord motsats till den nödvändighet, som för tanken råder såväl i logiken som i livet och historien, när skeendet i dessa kategorier i överensstämmelse med en objektiv betraktelses krav betraktas utifrån, såsom utslag av en blott mekanisk naturprocess.[3]

Skall valet och det i valet inneslutna viljandet emellertid verkligen vara uttryck för ett personlighetens eget inre handlande, så gäller det för individen att välja icke estetiskt och metafysiskt utan *etiskt*, icke abstrakt utan *konkret*.

Såsom typ för ett dylikt väljande, vilket av etikern avvisas, framställes här *mystikern*.[4] Det karaktäristiska för den ståndpunkt, som mystikern företräder, är närmast den fullständiga isolering, i vilken han genomför valet, och i vilken mystikern förblir. Mystikern utsöndrar sig själv från den konkreta verklighet, som han tillhör. Visserligen uttrycker även mystikerns val ett inre handlande, ty han har valt i absolut mening. Men då mystikern icke vill veta av något positivt förhållande till den givna verkligheten, blir hans val abstrakt och den rent individuella fullkomlighet, i vilken han ser sitt livsmål, blir likaledes en abstraktion. Detta framgår därav, att mystikerns inre handlande icke kan få någon verklig utveckling eller en historia. För mystikern erhåller tiden ingen egentlig betydelse; liksom estetikerns liv går ock mystikerns upp i ögonblicket, ehuru detta för mystikern får en helt annan betydelse därigenom, att han söker fylla det med det gudomliga, i vilket han försjunker i kontemplativ njutning.[5] Mystikerns liv blir emellertid på grund av detta förhållande till ögonblicket, liksom estetikerns, ett ständigt oscillerande mellan de mättade och de tomma ögonblicken; hans liv upplöses därigenom i enskilda moment, det kommer att sakna allt inre samman-

[1] a. a. s. 149, 151. [2] a. a. s. 149. [3] a. a. s. 157 f.
[4] a. a. s. 215 ff. [5] a. a. s. 217.

hang och förlorar därmed all historia i ordets egentliga mening. För mystikern är världen död, timligheten är utan betydelse, och varje personligt förhållande blir för honom något i grunden främmande. Mystikern vill överhuvud icke veta av något positivt förhållande till den givna verkligheten utan strävar uteslutande efter en rent omedelbar rapport med det eviga; den verklige etikerns förhållande till det eviga har åter verkligheten såsom medium i den meningen, att individens positiva förhållande till verkligheten kan ingå i hans gudsförhållande utan att någon konflikt häremellan uppstår.[1] Mystikern har valt i oändlig bemärkelse, och så till vida är han utöver det estetiska, men han har icke valt etiskt, utan metafysiskt-estetiskt, och hela hans liv blir såsom en följd därav rent abstrakt och kommer att präglas av en inre oklarhet, liksom estetikerns liv.

Det val, som verkligen är uttryck för personlighetens eget inre handlande och vilket därigenom blir ett etiskt val, är i motsats till mystikerns val icke abstrakt utan konkret. Detta konkreta väljande innebär, att individen icke genom valet söker undfly sammanhanget med den verklighet, som hans empiriska jag representerar, och den verklighet, i vilken han faktiskt är ställd, utan att han tvärtom söker vinna ett positivt förhållande till densamma. Individen blir då medveten om sig själv såsom denna bestämda individ, med dessa bestämda gåvor, böjelser, drifter, lidelser och påverkad av denna bestämda omgivning, han känner sig såsom den på ett visst sätt bestämda produkten av en på ett bestämt sätt given verklighet. — I själva valets ögonblick är individens ställning dialektisk. Å ena sidan är han i detta ögonblick i fullständig isolering i förhållande till den givna verkligheten, å andra sidan befinner han sig i samma ögonblick på nytt i absolut kontinuitet med denna. Medan han nämligen i en mening kan sägas producera sig själv i en frihetens handling, väljer han i en annan mening sig själv såsom produkt, d. v. s. han övertager ansvaret för sig själv såsom denna bestämda individ i denna på ett visst sätt givna omgivning och verklighet.[2] I isoleringens moment frigör sig individen från allt det ändligas bundenhet och fattar sig själv i sin eviga giltighet

[1] a. a. s. 221 f. Jfr dock a. a. s. 152, där ett omedelbart förhållande till det eviga säges vara karaktäristiskt för själva det etiska livet. — Skola ej dessa olika uttalanden om etikerns och mystikerns förhållande till det eviga motsäga varandra, måste accenten ifråga om gudsförhållandets omedelbarhet hos mystikern läggas på dess rent negativa sida, i isoleringen från den givna verkligheten — en omedelbarhet, som enligt etikern måste hamna i abstraktion.

[2] a. a. s. 225.

såsom tillhörande det oändliga och gudomliga. Men från mystikern skiljer han sig på ett avgörande sätt därigenom, att han ej förblir i denna isolering. Hon inser nämligen, att isoleringen är berättigad allenast såsom ett moment.[1] I samma ögonblick griper individen på nytt verkligheten, medveten om att han icke är ren ande såsom Gud utan är en människa med en människas egenart.[2] Att på detta sätt i valets ögonblick ödmjukt återvända till den givna verkligheten och att under medvetande om sitt eviga ansvar övertaga sin skuld i det förflutna och övertaga framtiden såsom sin uppgift, det kallar etikern, med ett med valet väsentligen samstämmigt uttryck, etisk ånger, och han ser i denna ånger det etiska livets väsen på ett karaktäristiskt sätt komma till uttryck.[3]

I denna ånger och i detta val, genom vilket individen går in i det etiska, genomgår individens eget liv en fullständig förvandling. Livet i den estetiska sfären rör sig alltid blott inom naturprocessens nödvändighet. Den utveckling, om vilken det i det estetiska kan vara tal, liknar plantans; individen blir genom sin utveckling i grunden intet annat, än vad han av naturen omedelbart är. När en individ betraktar sig själv estetiskt, ser han sitt själv i en mångfald av olika, till en del mot varandra direkt stridande anlag och böjelser, vilka alla med samma rätt kräva att få göra sig gällande; han äger intet jag, som är högre än denna mångfald, och utifrån vilket han genom att utvälja och förkasta kan göra en absolut åtskillnad i den givna mångfalden. Det för det etiska livet karaktäristiska ligger nu tvärtom däri, att frågan här rör sig om att *bliva*, icke om att omedelbart *vara*.[4] Livet är för etikern förvandlat från ett blott och bart mottagande av det av naturen omedelbart givna till en individens *uppgift*. I och med denna förändring hävdar individen på ett helt nytt sätt sin suveränitet i förhållande till de olika möjligheter och yttre tillskyndelser, som vilja bestämma hans liv.[5] Han proklamerar ett väsentligt själv och gör utifrån detta en absolut åtskillnad mellan de givna möjligheterna. Den etiske individen står alltid i ett antingen-eller, hans val bestämmes i varje enskilt fall av den föreliggande möjlighetens förhållande till det *goda*.[6] Med distinktionen mellan det goda och det onda får den etiske individen en fasthet och säkerhet, som estetikern alldeles saknar. Den som lever estetiskt väntar allt utifrån och blir såsom följd härav helt beroende av det tillfälliga och bygger på detta.[7] På sin höjd söker este-

[1] a. a. s. 222. [2] S.V. VI, s. 161.
[3] S.V. II, s, 194, 201, 223, 242. [4] S.V. II, s. 161, 202, 227.
[5] a. a. s. 226. [6] a. a. s. 202. [7] a. a. s. 201, 226.

tikern — ehuru i inkonsekvens mot sin egen ståndpunkt — att upprätthålla en ytterst relativ distinktion mellan det ena såsom mera väsentligt, det andra såsom mera tillfälligt och oväsentligt.[1] Denna distinktion har för etikern en helt annan innebörd och betydelse. Väsentligt blir för honom allt som han sätter genom sitt eget val och beslut, genom sin egen frihet, huru tillfälligt detta än utifrån betraktat kan synas vara; allt åter, som icke är uttryck för hans eget inre handlande, är för honom något tillfälligt, huru väsentligt det än utifrån sett kan te sig.[2] Väsentligt blir för etikern allt, vilket han övertager såsom sin etiska uppgift, allt sålunda i förhållande till vilket etikern känner sig äga *ansvar* och *plikt*.[3] Men den uppgift och den plikt, som den sanne etikern har att fylla, har han icke utom sig själv såsom en mångfald olika uppgifter och plikter, utan han har den i sig själv. Den etiska uppgiften står i det djupaste sammanhang med individens egen personlighet[4]; den som lever etiskt har *sig själv* till sin uppgift.[5]

Vad innebär närmare bestämt denna etiska uppgift? Svaret på denna fråga vinnes, om man sammanställer det etiska såsom sådant och den enskilda individ, som skall förverkliga det etiska. Det etiska såsom sådant är det allmänna och är sålunda det abstrakta[6], liksom ock den plikt, som det etiska fordrar, i sig själv är det allmänna.[7] I sin fullkomliga abstraktion är det etiska alltid något rent förbjudande, en negativ allmän lag. När det etiska från denna abstraktion övergår till att bli mera konkret, övergår det till plikten att iakttaga vissa seder. På ett dylikt stadium har det etiska emellertid dels i sig upptagit ett estetiskt moment, ty seden är omedelbart uttryck för en av naturen danad folklig individualitet, dels är det etiska ännu något i förhållande till individen själv yttre, varför det ej helt och fullt låter sig realisera. Fullt realiseras kan det etiska först, när det förlägges såsom en möjlighet i individen själv.[8] Individen skall etiskt sett äga sin teleologi i sig själv, han själv i sin konkretion är det mål, vartill han skall sträva.[9] Då nu det etiska å andra sidan i sig är det allmänna, blir uppgiften sålunda för individen att förverkliga det allmänna i sig genom att själv bliva en allmän individ. Detta krav på individen att bliva en allmän individ kan icke betyda, att individen skall beröva sig själv sin egenart, alla sina konkreta, individuella bestämningar, ty därigenom skulle han i verkligheten bliva blott ett fantom, ett intet,

[1] a. a. s. 233. [2] a. a. s. 233. [3] a. a. s. 233, 236 ff.
[4] a. a. s. 228. [5] a. a. s. 230. [6] a. a. s. 229.
[7] a. a. s. 236. Jfr S.V. III, s. 104. [8] a. a. s. 229. [9] a. a. s. 246.

och ett dylikt krav på individens utblottande på konkreta bestämningar vore berättigat blott om det allmänna uppfattats såsom varande utanför individen. Individens uppgift att bli det allmänna innebär, att individen i själva sin egenart skall genomträngas av det allmänna. Det allmänna kan väl bestå tillsammans med och i det individuella utan att förtränga eller förtära detta.[1] Det etiska livets hemlighet är just att kunna vara ett individuellt liv och att tillika vara det allmänna.[2] Den sanna livskonsten är att förverkliga denna i varje individ liggande möjlighet, så att individen till slut verkligen blir på en gång en fullt egenartad, från varje annan skild människa och den allmänna människan[3], och här gäller att ju mera av det allmänmänskliga individen kan realisera i sitt liv, desto högre står hans individualitet.[4]

Vad innebär då närmare bestämt begreppet *den allmänna människan?* Förverkligandet av denna är uttryck för det positiva förhållande till den givna verkligheten, genom vilket den sanne etikern ställer sig i avgjord motsats till mystikerns ståndpunkt. Mystikern tillsluter sig själv i fullständig isolering från timligheten och det mänskliga gemenskapslivet, sökande en individuell fullkomlighet, vilken, just på grund av denna isolering, utmynnar i en ren abstraktion. Den sant etiske individen erkänner, såsom ovan påpekats, isoleringens berättigande i betydelse av genomgångsmoment. Men med detta krav på isolering förenar etikern ett lika starkt krav på samhörighet med den givna verkligheten, och han ser sin uppgift vara att finna en verklig enhet mellan isoleringens och kontinuitetens tvänne motsatta tendenser. Detta krav på kontinuitet innebär härvid, att individen, såsom redan blivit antytt, fattar sig själv såsom stående i växelverkan med en bestämd tingens ordning, en bestämd miljö och ett bestämt samfund; individen ser nu sin uppgift vara att förverkliga de plikter, som genom dessa förhållanden ställas på honom såsom medborgare och samhällsmedlem.[5] Målet för sin strävan har individen i sig själv, men detta själv fattar han icke i isoleringens abstraktion utan i full konkretion; till denna konkretion höra de faktorer, genom vilka individen står i växelförhållande till världen och människorna omkring honom.[6] Det själv, vilket är målet för hans strävan, är sålunda ett socialt och borgerligt själv lika mycket, som det är ett rent personligt själv.[7] Den allmänna människa, som etikern skall skapa, förverkligas i följd härav blott därigenom, att individen växelvis lever i den rent personliga

[1] a. a. s. 234. [2] a. a. s. 229. [3] a. a. s. 230. [4] a. a. s. 294.
[5] a. a. s. 235. [6] a. a. s. 246. [7] a. a. s. 235.

och i den borgerliga sfären. Från det personliga livet flyttar han över till det borgerliga, från detta åter flyttar han tillbaka till det personliga. Därigenom skall personligheten alltmera öppnas för verklighetens rika innehåll, och detta innehåll förlänar åt personligheten dess allt högre gestaltning.[1] Detta etikerns positiva förhållande till det sociala och borgerliga i den verklighet, han tillhör, kommer till uttryck i etikerns hävdande av *kallet.*

Medan estetikern aristokratiskt frågar blott efter det kvalificerade, det i något avseende talangfulla och lämnar det stora flertalet människor att leva ett, som han menar, rent betydelselöst liv[2], hävdar etikern i motsats härtill, att det är varje människas plikt att fylla ett kall.[3] I detta hävdande av ett kall för varje individ ligger uttalat, dels att varje individ utan undantag skall leva ett liv under arbete[4], dels ock att detta arbete skall stå i ett väsentligt förhållande till individens egen personlighet, så att liksom den talangfulle genom att i ansvarsfullt arbete förvalta sin talang i denna kan äga sitt kall, så har å sin sida även den allra obetydligaste människa ett kall; ingen människa får därför hänvisas till att leva ett liv utan värde och betydelse utanför det allmänmänskliga. Då det etiska såsom sådant är abstrakt, kan till varje människa blott sägas, *att* hon har ett kall; *vilket* detta kall är, kan den enskilde blott själv avgöra, då detta står i samband med det för varje människa naturgivna och egenartade, beträffande vilket ingen utom individen själv kan äga fullständig kännedom. Men den allmänna satsen, att varje människa har ett kall, uttrycker tron på att det i tillvaron råder en förnuftig tingens ordning, i och genom vilken var människa har möjlighet att i sitt liv uttrycka det etiska. I sitt bestämda kall finner individen den djupare och väsentliga betydelsen av sitt arbete, och han kräver därvid tillika, att han genom sitt arbete skall kunna uträtta något.[5] Likväl måste detta begrepp brukas med mycken försiktighet. Att uträtta något innebär nämligen ett förhållande mellan individens handlande och något annat, som ligger utanför individen, och över ett dylikt förhållande kan ingen själv egentligen råda. I en mening kan därför sägas såväl om den förnämsta talang som om den obetydligaste individ, att ingendera förmår att uträtta något. Vad envar verkligen kan uträtta, det är blott att han gör sin gärning och fyller sin plikt. Vad individen härmed kommer att uträtta i yttre mening, det är något, som han ej vågar absolut tillräkna sig själv, utan åt vilket han gläder sig såsom åt en oförtjänt

[1] a. a. s. 236. [2] a. a. s. 264. [3] a. a. s. 261.
[4] a. a. s. 251 ff., 261. [5] a. a. s. 262.

gåva.[1] Det i kallet avgörande är sålunda icke något yttre utan är själva troheten mot plikten, vilken åter är uttryck för individens innersta väsen.[2] Det kommer därför icke an därpå, att individen äger en mångfald av olika uppgifter och plikter att utföra; i kallet kommer allt an på, att individen med hela sin energi känner plikten i hela dess absoluta allvar och intensitet.[3] Det är i medvetandet härom, som individen äger vissheten om sitt väsens oändliga värde.[4]

Då etikern på detta sätt står i sitt kall, i medvetande om pliktens absoluta giltighet, så visar sig, att timligheten, oavsett huru mycket han i förhållande till yttre resultat uträttar, för honom erhåller en vikt och en betydelse, som den aldrig kunnat få för mystikern i hans isolation från den givna verkligheten. För etikern blir timligheten så långt ifrån något främmande och likgiltigt, att han i den tvärtom ser den högsta gåva. Genom sitt positiva förhållande till den timliga verkligheten får etikern nämligen en *historia* med ett inre sammanhang, i vilken individens eviga värde kommer till uttryck. Denna inre historia uttrycker, att individens liv icke är summan av det som i det yttre sker och synes; individen förvandlar allt detta yttre, som händer honom, till något inre, han gör allt till uttryck för sitt eget handlande och förvandlar därigenom skeendet från att vara uttryck för nödvändighet till att bli ett uttryck för *personlighetens frihet*.[5] Om denna inre historia gäller, att den utgår från något givet, och att historien är den utveckling, genom vilken individen förvärvar detta givna såsom sitt eget.[6] I och genom denna utveckling ställes allt det omedelbart givna i förhållande till den etiska personligheten själv, och individen övertager det som sker under sitt eget ansvar, varigenom en verklig kontinuitet i det individuella livet vinnes.[7] Det etiska livets höghet och människans verkliga värdighet visar sig däri, att människan på detta sätt kommer gudomen till hjälp, i det att individen i frihet tillägnar sig allt, som tillkommer honom både av sorg och av glädje.[8] Denna frihetens tillägnelse utgör det avgörande uttrycket för det etiska livet självt i dess betydelse av en inre historia, som innesluter hävdandet av en verklig rörelse framåt och en utveckling i egentlig mening hän emot en allt rikare allmänmänsklig individualitet.[9] I strävan för förverkligandet av detta mål kommer individen att mer och mer vinna *inre klarhet* över sig själv och sitt eget väsen. Den som lever etiskt genomtränger med sitt medvetande sitt jag i alla dess olika konkreta för-

[1] a. a. s. 264 f. [2] a. a. s. 228. [3] a. a. s. 242, 272.
[4] a. a. s. 228, 238, 242. [5] a. a. s. 224. [6] a. a. s. 121.
[7] a. a. s. 233. [8] a. a. s. 224 f. [9] a. a. s. 128.

hållanden och bestämningar och står härmed i den mest radikala motsättning till estetikern, vilkens liv kan liknas vid ett häxbrev, ur vilket än det ena, än det andra rakt motsatta kan framkomma, i det han frestas av obestämda tankar och möjligheter och aldrig äger full klarhet över vad som är inom honom själv.[1]

Den etiske individens inblick i och klarhet över sig själv är emellertid icke blott och bart kontemplation, något som det etiska livets egenart skulle förbjuda; det etiska är alltid uttryck för energi, handling; den etiska kunskapen och klarheten äro uttryck för en självbesinningens inre handling, vilken alltid innesluter kravet på förverkligandet av ett ideal. Vad individen i denna inblick i sig själv lär känna, är på en gång sitt verkliga själv och sitt ideala själv, den allmänna människans ideal, vilket individen i den meningen har utanför sig, att det är den bild, efter vilken han skall danas, men vilken han på samma gång har inom sig, emedan detta ideal uttrycker hans eget ideala själv. Den inre klarheten innebär sålunda kravet på en beständig strävan; utan en dylik etisk strävan sjunker individen åter tillbaka i inre oklarhet och i det estetiskas passivitet, negativitet och personlighetsupplösning.[2] Liksom det etiska livet på detta sätt präglas av en ständigt fördjupad klarhet över det egna jagets väsen, så karaktäriseras det också utåt av klarhet i förhållandet till de människor, som ingå i individens konkreta livsförhållanden, vilken tager sig uttryck i en full *öppenhet och uppriktighet*[3]; och denna öppenhet och uppriktighet utgör i själva verket just den princip, av vilken allt verkligt gemenskapsliv beror.[4] Skillnaden mellan det estetiska och det etiska livet uppenbarar sig skarpt på denna punkt. Estetikern i sin egoism vill ständigt bevara det hemlighetsfulla, pikanta; öppnar han sig för någon medmänniska, så sker detta alltid blott till en viss grad; till hel och obetingad uppriktighet når han aldrig. Etikern ser tvärtom sin egen och varje människas plikt vara att bli uppenbar i full förståelse och uppriktighet gentemot varje medmänniska, vid vilken han genom de etiska livsförhållandena är knuten genom gemenskap i arbete, vänskap eller kärlek, och han vinner härigenom ro, trygghet och säkerhet i sitt liv.[5] I denna sin klarhet över sammanhanget och utvecklingen inom sitt eget väsen såväl som i förhållandet till medmänniskorna vinner den etiske individen just det, som estetikern genom godtyckligheten och gåtfullheten i sitt liv jagar efter: *stämningen över livet.*

Men denna det etiska livets stämning är av annan art än den

[1] a. a. s. 227, 231 f. [2] a. a. s. 231 f. [3] a. a. s. 96, 99.
[4] a. a. s. 106. [5] a. a. s. 65, 289.

estetiska ögonblicksstämningen. Det etiska livet behärskas icke av mer eller mindre tillfälliga stämningar, det är överhuvud icke en omedelbart given stämning; det etiska livet vinner däremot en totalstämning, vilken etikern i sin strävan för idealets förverkligande ständigt har att på nytt återerövra.[1] Härmed är ock redan den frågan väsentligen besvarad, i vilket förhållande det etiska livet står till den kategori, vilken estetikern vill beständigt göra gällande mot det etiska livet, nämligen *skönheten*. Det är i verkligheten så långt ifrån, att livet i och genom en etisk strävan förlorar sin skönhet, att skönheten tvärtom först i det etiska livet verkligen kan vinnas. Den skönhet, som det etiska livet äger, är emellertid, på samma sätt som det förhåller sig med det etiska livets stämning, av annan art än den rent estetiska skönheten. Det etiska livets skönhet ligger icke såsom den illusoriska estetiska skönheten i något i naturen omedelbart givet; liksom den etiska totalstämningen över livet måste det sköna i det etiska livet av individen själv beständigt förvärvas.[2] För etikern kan hela livet bli rikt på skönhet; han förmår nämligen att upptäcka skönheten i själva arbetet, kallet, i vardagslivet och i det skenbart mest obetydliga — därför blir för honom hela tillvaron skön och betydelsefull.[3]

På grund av dessa olika förhållanden visar sig såsom resultat av en jämförelse mellan det estetiska och det etiska livet, att det etiska livet vinner just det som kan erkännas såsom betydelsefullt, sant och berättigat i det estetiska livet. Det val, genom vilket individen frigör sig från det estetiska livet och går in i det etiska, ser ut såsom en brytning, såsom ett blott och bart negerande i förhållande till det estetiska, men det innebär i själva verket något helt annat. Det etiska betyder, att individen lever estetiskt i en högre form.[4] Det mest etiska livet är ock det mest poetiska livet.[5] Med avseende på kärleken är just äktenskapet det mest poetiska.[6] Det etiska stadiet innebär i förhållande till det estetiska stadiet ett slags metamorfos. Det estetiska kommer tillbaka i det etiska livet, men det återvänder förklarat, förskönat, renat och oändliggjort, så att det kan ingå såsom ett tjänande moment i det etiska livet.[7]

Det val, genom vilket denna livets förvandling kan ske, är, såsom ovan redan antytts, uttryck för det enkla, hemlighetsfulla: att vilja i särskild mening. Vissheten om det sedligas verklighet grundar sig för individen i sista hand på postulatet: *vill!* Nekas denna

[1] a. a. s. 206 f. [2] a. a. s. 244 f. [3] a. a. s. 243, 246 f., 289 ff.
[4] a. a. s. 162. [5] S.V. VI, s. 358.
[6] S.V. II, s, 55, 80 f., 86. S.V. VI, s. 88. [7] S.V. II, s. 161, 227, 243.

förutsättning, blir det utifrån denna uppfattning av det etiska meningslöst att överhuvud söka göra det etiska gällande för ifrågavarande individ. Antages den åter, vilket icke kan betyda ett ställningstagande rent i allmänhet eller liksom en gång för alla, utan vilket tvärtom måste innebära, att den enskilde själv verkligen vill, så är allt som tillhör det sedligas sfär härmed i själva verket givet: den sedliga friheten, pliktens absoluta giltighet, ansvar och tillräknande, visshet om det inre livets sammanhang och utveckling, den inre klarheten över sig själv, tryggheten och säkerheten i det obetingat uppriktiga och öppna förhållandet till medmänniskorna, livsstämningen och skönheten över tillvaron, den i vissheten om en förnuftig gudomlig tingens ordning grundade frimodigheten och glädjen och det fördjupade medvetandet om individens eviga giltighet. Etikern behöver för att överhuvud kunna förhandla om det sedliga blott denna enda förutsättning; men å andra sidan beror också på denna allt. Denna bestämning med avseende på etikens förutsättning innebär hävdandet av det etiskas irrationalitet i förhållande till mänskligt tänkande. Genom det etiska blir individen medveten om verklighetens kvalitativa dialektik, om en väsentlig dualism i tillvaron, i människans inre värld, en dualism, vilken icke skall på något vis bortförklaras eller överbyggas, utan vilken i verkligheten skall försonas därigenom, att individen håller dessa inre motsättningar, för vilka dualismen är uttryck, såsom motsättningar tillsammans i sin personlighet. I den mån individen realiserar detta, utjämnas visserligen icke motsättningarna, men individen bevarar i dessa sin inre enhet genom personlighetens lidelsefulla spänning och dialektiska förinnerligande.[1] På detta sätt står individen i sin etiska strävan segerrikt övervinnande den givna dualismen, i det han låter de oöverkomliga motsättningarna tjänande ingå såsom moment i hans egen personliga utveckling.

Göres det sedliga nu gällande såsom en verklighet, ifråga om vilken visshet kan vinnas blott rent individuellt, genom personlig erfarenhet, så hävdas å andra sidan med lika styrka, att denna upplevelse är möjlig för varje individ utan undantag, emedan människans innersta väsen är anlagt för denna verklighet. Med hävdandet härav räddar Kierkegaard vissheten om tillvarons inre konsekvens och enheten i allt mänskligt liv. Tanken på denna inre konsekvens i människolivet och tillvaron hävdas ytterligare genom framhävandet av, att det estetiska i förklarad form återvänder

[1] Jfr ovan s. 97 ff.

i det etiska livet, och i satsen att intet är sant i en livssfär, som ej är sant även i varje annan.[1] Kierkegaard lägger i sin ovan återgivna framställning av det etiska stadiet stark tonvikt just på dettas inre samhörighet med den estetiska sfären. Accenten ligger här snarare på framhävandet av samhörigheten mellan dessa olika stadier än på den kvalitativa skillnaden och motsättningen mellan desamma. Utvecklingen av Kierkegaards framställning å ena sidan av det estetiska stadiet, å andra sidan av den livsåskådning, för vilken Kierkegaard själv vill kämpa, skall visa sig innebära ett allt strängare framhävande av denna senare sida: den kvalitativa olikheten och den väsentliga motsättningen. Kierkegaards kvalitativa dialektik tillspetsas i detta avseende alltmera, i samma mån hans uppfattning av det i sträng mening religiösa allt mera utpräglas i fientlig motsättning till det naturligt mänskliga.

Det etiska hävdar Kierkegaard sålunda här såsom allmängiltigt i den bemärkelsen, att det genom människans själva väsensanläggning är en tör alla lika tillgänglig möjlighet, vilken varje människa på grund av sin bestämmelse är förpliktad att förvandla till en för hela personlighetslivet avgörande verklighet. Huruvida denna möjlighet av den enskilde individen kommer att förvandlas till en dylik verklighet, detta kan blott envar för sig avgöra. Vad som måste hävdas är i detta avseende blott, att ingen mänsklig individ väsentligen är mera än någon annan ogynnsamt ställd i förhållande till denna betingelse för det etiska livet; varje individ äger ursprungligen samma möjlighet att vinna ett viljande i den mening, som det etiska kräver. Med denna betingelse: viljandet i kvalificerad etisk mening står och faller hela det etiska stadiet och själva den kategori, för vilken det etiska livet är det centrala uttrycket: *friheten* i viljandet.

Redan framställningen av språnget har visat, att friheten är oupplösligt knuten till själva det sedliga handlandet: viljans koncentration, valet, avgörelsen och det etiska livets inre handlande. Meningslöst är att tala om en viljandets frihet utanför det kvalificerade viljandets egen sfär. Att vilja i eminent mening, i betydelse av jagets samlade inre aktivitet, är detsamma som att förverkliga sedlig frihet; frihet och vilja i denna mening utgöra i grunden blott olika uttryck för samma verklighet.[2] Vissheten att äga en fri vilja kan förvärvas och besittas blott på en väg, nämligen på den inre samlade aktivitetens och det sedliga handlandets egen väg.

Talet om friheten såsom ett *liberum arbitrium* och såsom gällande

[1] Jfr S.V. VI, s. 358. [2] Jfr S.V. I, s. 215.

även för en likgiltig vilja är för Kierkegaard blott en chimär.[1] När en människa i vetenskapliga eller tvivelsjuka reflexioner över frågan, om hon äger frihet eller icke, blott sysselsätter sig med frihetens begrepp, så har hon, även om hon icke själv märker det, förlorat friheten. Genom att stirra på »valfriheten» i stället för att vilja och välja förlorar individen både frihet och valfrihet. Och förloras friheten på detta sätt, kan den icke heller återvinnas genom hjälp av reflexionen. Liksom friheten blott äges i valet, kan den återvinnas, om den förlorats, blott därigenom, att individen samlar sig i viljande genom potenserad fruktan och bävan, framkallad genom tanken på att friheten har förspillts. Det oerhörda, som är givet människan, är: valet, friheten. Skall friheten frälsas och bevaras, är *ett* nödvändigt. Vetenskapen kan här intet hjälpa; den är idel lugn, är idel objektiv betraktelse, och så blir friheten något orimligt, varför Spinozas deterministiska ståndpunkt, vetenskapligt sett, är den enda konsekventa. Friheten *är* blott därigenom, att den i samma ögonblick, som den är valfrihet, ilar att obetingat binda sig själv i hängivenhetens val, det val, vars sanning är: det kan icke vara tal om något val.[2] Friheten bestämmes härmed såsom oförklarligt liggande i viljans själva koncentration och samlade aktivitet. Friheten innebär, att individen förvandlar det i verkligheten givna, den yttre historien till ett inre handlande och till en inre historia, i det att individen upptager varje enskild handling under sitt eget ansvar. Gentemot alla utifrån kommande tillskyndelser gör individen, försåvitt han handlar i frihet, en inre arkimedisk punkt gällande: det etiska idealet, den sedliga personligheten själv, i vilken han ser den högre bild, efter vilken han skall dana sig själv. I det att individen känner sig obetingat förpliktad till detta ideal, ställer han fram inför detta de olika motiv, som göra sig gällande. Allt eftersom de olika möjligheterna inför den ideala sedliga personlighetens domstol dömas såsom goda eller onda, utväljer och förkastar individen desamma, även när han härvid skulle komma rakt i strid med sina böjelser och sin egen lust, och just härigenom hävdar han sitt högre själv. — Åt denna uppfattning av innebörden i friheten ger Kierkegaard ett i sin korthet karaktäristiskt uttryck i en dagboksanteckning från år 1840, i vilken han framhåller, att friheten icke får uppfattas så, som om den innebure en individens absoluta oavhängighet av det av natur och historia givna. Sann frihet består däri, att individen fritt till-

[1] Jfr Pap. IV, C. 31, 36, 39. Pap. III, A. 48. Jfr S.V. IV, s. 380 f.
[2] E.P. 1850, s. 44 ff.

ägnar sig det givna och alltså är av detta absolut avhängig — men han är detta genom en akt av fritt inre handlande.[1]

Den inre överensstämmelsen mellan dessa Kierkegaards direkta uttalanden från olika tider och etikerns framställning i *Enten-Eller* av friheten, vilken ovan sammanfattats i satsen, att människans storhet ligger däri, att hon kan komma gudomen till hjälp, därigenom att hon tillägnar sig i frihet allt som tillkommer henne, denna överensstämmelse utvisar, att den pseudonyma framställning, som Kierkegaard här ger, i verkligheten uttrycker den åskådning, som på denna betydelsefulla punkt genomgående är Kierkegaards egen.

Liksom det sedligas väsen vid det sedliga livets begynnelse tager sig uttryck i inre aktivitet, så kommer också vid det fortsatta förverkligandet av det sedliga livet allt an på själva den energi, med vilken individen fattar och genomför sin sedliga plikt. Genom denna aktivitet bevaras det sedliga livet från faran att nedsjunka i förstelnad vana — en punkt, till vilken framställningen skall återknyta vid skildringen av »återupprepningens» kategori, som kräver att särskilt för sig framställas. Genom denna ständigt förnyade aktivitet skapar individen en sammanhängande historia, som innebär ett inre växande till ett alltmera konkret, rikt och allsidigt mänskligt liv, så att etikern blir en icke blott individuellt utan även socialt och borgerligt sett alltmera fullkomnad individualitet.

Detta etiska stadium, som framställer kravet på positivt förhållande till de givna verkligheterna, innebär ett försök att framställa ett slags *social etik*, vilken ingår förbund med individens rent individuella etiska strävan. Individens etiska isolering var berättigad och sund blott såsom ett genomgångsmoment. I samma ögonblick skall individen träda ut ur denna isolering och gå in i verkligheten och i dess olika förhållanden. Kierkegaard bemödar sig i denna framställning av det etiska livet att just åt det sociala, borgerliga och statliga vinna en positiv betydelse, och han kräver av etikern ett positivt förhållande till dessa faktorer, i den mån de ingå i den verklighet, i vilken individen själv är ställd. H. Höffding har med avseende på denna Kierkegaards framställning hävdat, att Kierkegaard här till grund för det etiska livet närmast lägger Hegels uppfattning av det etiska såsom ett individens uppgående såsom moment i ett allmänt samfundsliv, blott med den skillnaden, att

[1] Pap. III, A. 11.

det är äktenskapet han brukar såsom typ för det etiska, icke staten. I det borgerliga kunde Kierkegaard blott se filisteri.[1]

Såsom ovan påpekats, hävdar Kierkegaard i det etiska stadiet individens plikt att förvandla sig till den allmänna människan, vilket just innebär individens ingående i ett allmänt samfundsliv. På denna punkt må först erinras om, att Kierkegaard med avseende på det etiska stadiet brukar begreppet det allmänna i tvänne skilda betydelser. Dels åsyftar han nämligen att härmed uttrycka det etiskas karaktär att vara såsom sådant abstrakt. Vad etiken såsom sådan kan säga t. ex. i fråga om individens kall och plikt är blott det allmänna, *att* han äger ett kall och en plikt; den konkreta bestämningen *vilken* plikt och *vilket* kall individen skall fylla, kan blott den enskilde själv utsäga. Det allmänna i denna betydelse innebär ju på samma gång hävdandet av det etiska såsom den obetingat bjudande makten och uttrycker det obetingade förhållande, i vilket den etiske individen känner sig ställd, uttrycker medvetandet om att själva förhållandet till det etiska är det absoluta. Men det allmänna betyder för Kierkegaard också just de olika konkreta uppgifterna, när han nämligen talar om det etiska livets uppgift att förverkliga den allmänna människan, varvid det etiskas positiva förhållande till mänskligt gemenskapsliv i olika former framträder.

Om man sammanställer Kierkegaards etiska stadium med Hegels tänkesätt, så hävdas i båda fallen det allmänna såsom riktlinje för det etiska livet; men å andra sidan framträder trots denna överensstämmelse en skillnad, vilken i själva verket är väsentlig. För Hegel ligger det etiska livets tyngdpunkt obetingat på det allmänna; individens uppgift är att tjänande ingå såsom moment i statens allomfattande liv och att därmed ingå i den väldiga utvecklingsprocess, genom vilken världshistorien och andeutvecklingen fortskrida. Vad Kierkegaards etiska stadium beträffar blir tvärtom det individuella, trots allt framhävande av det allmänna, det första och det sista. Det är visserligen individens uppgift att ingå i det sociala, borgerliga och statliga och att därmed ställa sig i det allmännas tjänst. Men individen gör detta ingalunda av den orsaken, att det allmänna, här exemplifierat i äktenskapet, skulle vara det primära eller att det skulle innebära en process i hegelsk mening, i vilken individen såsom sådan har att själv uppgå. Individen ingår

[1] Danske Filosofer, s. 158 f. Jfr Ds. S. KIERKEGAARD, s. 110. HÖFFDINGS anmärkning, att för Kierkegaard det borgerliga livet alltid tedde sig såsom filisteri, är med hänsyn till Kierkegaards krav i detta sammanhang även på ett borgerligt själv icke fullt riktig.

i det allmänna, på det att detta i sin ordning skall komma det individuella livet till tjänst genom att göra detta mera konkret och mera allsidigt rikt till sitt innehåll. Individen skall in i verkligheten egentligen icke för det allmännas egen skull, för att ställa sig i dess tjänst utan för sin egen individualitetsutvecklings skull, för att han skall frälsas ur den abstraktion, i vilken den isolerade mystikerns liv oundvikligt löper ut. Trots etikerns strävan att vinna ett positivt förhållande till det sociala och borgerliga, blir den etiska åskådning, som ligger till grund för framställningen av det etiska stadiet, i verkligheten en rent individualistisk etik. Det etiska mål, för vilket individen har att sträva, förlägges i sista hand till individens eget jag, det är individen själv, som, när allt kommer till allt, blir det centrala.[1] Just i detta sammanhang, där motsättningen till mystikerns isolering hävdas genom kravet, på det positiva förhållandet till verkligheten, visar sig klart, huru bunden hela denna etiska åskådning ända från början är vid det rent individuella jaget. Denna förbindelse mellan det sociala och det individuella blir alltid en förbindelse mellan två sfärer, vilka ej höra organiskt tillsammans, utan vilka förefinnas isolerade vid sidan av varandra. Huru mycket etikern än talar om kallet, kan han därför ej heller nå fram till en kallelselära i Luthers mening. Detta förhållande kommer till uttryck i satsen, att individen har att växelvis gå från det sociala till det individuella och från detta åter till det sociala. Det sociala och det individuella kunna här aldrig verkligen finna varandra; etikern förmår icke insätta det allmänna och det individuella i ett gemensamt större, bägge sfärerna omfattande sammanhang. När gemenskapslivet hävdas såsom berättigat, allenast i den mån det tjänar det rent individuella livets växt och utveckling, blir det här i sista hand individen själv, som avgör, i vilken grad han känner sig behöva ingå i detta allmänna. Det allmänna kan icke göra sig gällande såsom suveränt bjudande; förhållandet till det allmänna uttrycker ett mer eller mindre, vilket grundar sig egentligen blott i det för individen lämpliga. Det etiska stadiet går sålunda rent principiellt sett isär i tvänne från varandra skilda sfärer — om än enstaka yttranden sträva i riktning att hävda ett organiskt samband mellan det individuella och det allmänna. I denna riktning förklarar etikern, att den som gör ett etiskt val, på samma gång han synes isolera sig själv i det rent individuella, i verkligheten därigenom allra mest fördjupar sig i den rot, genom vilken han hänger samman med hela det allmänna.[2] Men ur dylika antydningar, vilkas

[1] Jfr S.V. II, s. 246. [2] S.V. VI, s. 193.

närmare innebörd ej närmare utvecklas, kunna inga egentliga konsekvenser i detta avseende dragas; de kunna icke förändra helhetsuppfattningen, sådan den ovan framställts.

Redan vid framställningen av språngets kategori har antytts, att en betydelsefull likhet på denna punkt förefinnes mellan Kierkegaards åskådning och Wilhelm Herrmann's etiska tänkande. I den teckning, som ovan givits av det etiska stadiet, är det vissa drag, som med ökad styrka framkalla en dylik jämförelse. Liksom Kierkegaard i det etiska stadiet fattar också Herrmann det sedliga såsom alltigenom aktivitet. I den bestämning av det sedliga, som blivit kallad Herrmanns tredje pliktformel, uttryckes sedelagen i kravet: var sann i ditt viljande! Vill! — Den som verkligen är sann i sitt viljande, den som i egentlig mening vill, han vill eo ipso det sedliga. Detta förhållande ger uttryck åt tron på det sedligas samhörighet med människans innersta väsen, och att detta i och genom det sedliga kommer till aktivitet och till klarhet över sig självt.[1] På samma gång hävdar Herrmann med icke mindre avgjordhet än Kierkegaard den dualism i verkligheten, i det sedliga tänkandet, vilken genom det etiska uppenbaras; en dualism, som går mellan naturlivet och det sedliga, såsom ett över det naturgivna höjt och utifrån detta oförklarligt liv. I motsats till den kvantitativa dialektiken, som vill förklara allt ur ett och samma, och som med avseende på det sedliga betraktar detta såsom en genom naturlig utveckling vunnen förändring av det omedelbart givna, hävdar Kierkegaard i sin kvalitativa dialektik motsättningar i den individuella tillvaron, vilka ej skola eller kunna förklaras ur ett och samma, utan vilka skola upprätthållas såsom motsättningar, och vilka såsom sådana skola respekteras såsom verkligheter, med vilka individen i varje fall har att räkna, huru han sedan än själv ställer sig till desamma. Med sitt hävdande av dualismen i det sedliga tänkandet gör Herrmann i full överensstämmelse med denna kvalitativa dialektik gällande, att med avseende på det sedliga icke ett naturvetenskapligt betraktelsesätt skall brukas utan ett historiskt förstående anläggas. Herrmann kräver liksom Kierkegaard, att det sedliga i sin irrationalitet skall, ehuru oförklarligt utifrån det rent naturgivna, likväl erkännas såsom en verklighet, med vilken individen har att räkna, han må sedan hängiva sig åt denna verklighet eller motsätta sig densamma. Vissheten om denna högre verklighet vinnes i båda fallen blott rent individuellt genom en personlig erfarenhet, som varje individ har att för sig göra; ehuru Herrmann — genom sitt hävdande

[1] W. Herrmann, Etik, s. 51.

av förtroendeförhållandet — utför denna tanke på ett sätt, som saknar motsvarighet i Kierkegaards skildring av övergången till det etiska stadiet.[1] Blott genom det etiska livet kan vidare enligt denna Kierkegaards framställning en verklig historia framskapas, ett sammanhang vinnas inom individens eget jag och ett verkligt gemenskapsliv i förhållande till medmänniskorna, varigenom vägen öppnas till ett för individen allt rikare personligt liv. En i viss mån likartad uppfattning av historien ur etisk synpunkt möter ock hos Herrmann. Historien i Herrmanns specifika mening betyder ur en synpunkt just det gemenskapsliv, vilket på grundvalen av det sedliga förtroendeförhållandet växer fram, ett självständigt, aktivt inre liv[2], på samma gång som historien å andra sidan också betyder själva »moderskötet» för människans personliga liv.[3] Liksom den enskilde enligt Kierkegaards framställning har till uppgift att söka enhet mellan individens isolering och sammanhang med den givna verkligheten, så uttryckes enligt Herrmann det sedliga livets lag till sitt innehåll i kravet på individens sedliga självständighet i ett helt och fullt gemenskapsliv.[4] Även enligt Herrmann kan individen sägas ha till uppgift att sträva efter att förverkliga den allmänna människans ideal, i det han förenar gemenskap och individuell självständighet. Detta gemenskapsliv knytes emellertid här på ett inre sätt tillsammans med det rent individuella livet, och på denna punkt springer en betydelsefull olikhet mellan de sammanställda etiska åskådningarna i ögonen. Det individuella och gemenskapslivet beteckna icke här såsom hos Kierkegaard tvänne isolerade sfärer, mellan vilka individen har att ständigt oscillera. Hos Herrmann är förhållandet mellan det individuella och det sociala i denna mening fattat långt intimare och på ett mera organiskt sätt. För Herrmann blir gemenskapslivet självt i sista hand uttryck för ett högre övergripande sammanhang, som utgör själva det sedliga slutmålet. I allt arbete på ändliga uppgifter, för sin ställning i samhället, för sin familj, sin sociala grupp, sitt fädernesland, skall människan bibehålla blicken fästad på detta eviga mål, som är hennes framtids, för hennes sinnen ofattbara i Gud förborgade hemlighet. Ehuru individen i sin kallelse är de ändliga uppgifterna och tingen hängiven, blickar han likväl utöver dessa ting och är fri gentemot desamma.[5] Tron på detta eviga mål, vilket ligger i Guds vilja, och vilket genom det godas makt beredes människan, ligger i allt sedligt liv såsom grund för dess möjlighet.[6] Och detta sedliga slutmål framställes här i anslut-

[1] a. a. s. 35 ff., 71 ff. [2] a. a. s. 12, 36.
[3] Religion och historia s. 51 f. [4] Etik s. 48 f. [5] a. a. s. 133 f.
[6] a. a. s. 153.

ning till Jesu förkunnelse såsom en övervärldslig evig gemenskap av andligt självständiga andar.[1]

Denna antydan till jämförelse mellan det etiska stadiet hos Kierkegaard och Herrmanns etiska åskådning, åsyftar endast att ytterligare betona vissa karaktäristiska drag i Kierkegaards framställning. På samma gång har det synts vara av intresse att rikta uppmärksamheten på den omisskännliga frändskap, som föreligger mellan å ena sidan denna ovan givna framställning rörande det etiskas väsen, dess kvalitativa skillnad från det naturgivna, den inre historien, hävdandet av sambandet mellan det individuella och det allmänna, och å andra sidan betydelsefulla sidor av Herrmanns etiska åskådning, sådan denna framträder främst i hans *Etik* och i hans *Religion och historia*.

Gentemot denna och gentemot varje dylik jämförelse överhuvud skulle nu kunna göras gällande, att detta är en jämförelse, som i varje fall icke vidkommer Kierkegaards egen åskådning, vilket Kierkegaard själv har markerat därigenom, att framställningen i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* är given genom pseudomyner. Kierkegaard själv står helt och hållet utanför hela denna framställning; för sin egen del har han aldrig tagit denna etiska åskådning på fullt allvar. Och man hävdar härmed ett förhållande mellan Kierkegaard och hans pseudonymer, vilket i varje fall synes fullt motsvara den ståndpunkt, som Kierkegaard själv uttryckligen velat göra gällande.

Vad själva det etiskas väsen såsom aktivitet och dess egenart till skillnad från det omedelbart naturgivna beträffar, visar redan jämförelsen med den givna framställningen av måttstocken för stadierna och av språngets kategori, att den åskådning, som pseudonymt här uttalas, måste stå i ett inre samband med och måste vara uttryck för Kierkegaards uppfattning, sådan han överhuvud själv framställer densamma. Det etiska såsom ett liv i inre aktivitet och oavlåtlig strävan, kvalitativt skilt från det av naturen omedelbart givna, hävdar Kierkegaard i sin framställning beständigt, oberoende av huruvida han tillerkänner det etiska stadiet en självständig plats eller låter hela detta stadium avlösas av ett i sträng mening religiöst livsstadium.

Att Kierkegaard, när han i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* skildrar det etiska stadiet, skulle hävda denna ståndpunkt såsom den överhuvud högsta, vore, såsom framdeles närmare skall påvisas, tydligen fåfängt att söka göra gällande. Men vad som med rätta

[1] a. a. s. 49, 151.

kan framhållas är, att det etiska stadiet äger direkta och långt ifrån betydelselösa anknytningspunkter till Kierkegaards personliga etiska åskådning vid ifrågavarande tidpunkt. Visserligen är Kierkegaard personligen, när han utgiver Enten-Eller, redan den religiösa undantagsmänniska, såsom vilken han senare allt mera avgjort framträder, och vilken, likgiltig för det samhälleliga, politiska och sociala, isolerar sig från allt verkligt gemenskapsliv överhuvud. Ställd utanför äktenskap och levnadskall i vanlig mening och i saknad av varje mänsklig förtrogen i egentlig mening, synes Kierkegaard personligen förverkliga en livstyp, rakt motsatt den, som etikern i sitt liv framställer såsom typ för det etiska stadiets åskådning. Kierkegaard har också själv framhållit, att han religiöst sett allaredan var i klostret, när han skrev Enten-Eller, vilken tanke just uttrycker innebörden av pseudonymen *Victor-Eremita*.[1] Trots allt detta finnes likväl mellan Kierkegaard själv och etikern i Enten-Eller och i Stadier paa Livets Vei, Assessor Wilhelm, ett hemligt, inre föreningsband.

Det centrala etiska livsförhållandet utgör enligt etikerns framställning *äktenskapet*. Med avseende på den föreliggande frågan är därför av betydelse att framhålla, att också Kierkegaard personligen uppenbarligen har i äktenskapet sett den livssfär, som för honom uttrycker själva det ideala mänskliga livet. Att få leva sitt liv såsom äkta man har Kierkegaard sett såsom sitt eget ideal.[2] När Kierkegaard bryter förhållandet till »Hende», avstår han på samma gång för alltid från sin förhoppning att kunna förverkliga detta ideal; Kierkegaard känner sig rättare sagt icke kunna upprätthålla detta förhållande, vilket uttrycker hans livs högsta jordiska önskan, emedan han i sitt tungsinne betraktar sig själv såsom en poeniterande och därmed såsom nödsakad, på grund av det som denna bestämning för honom innesluter, att ställa sig själv utanför det allmänna, äktenskapet, för att i stället bliva den isolerade undantagsmänniskan.[3] Ehuru Kierkegaard sålunda frivilligt, om än i sitt inre religiöst tvingad, avsagt sig möjligheten att förverkliga det för honom ideala mänskliga livet, upphör han likväl icke att känna sympati för och tillerkänna berättigande åt hela detta livsstadium. I en anteckning i ett exemplar av *Enten-Eller* förklarar Kierkegaard, att han låtit andra delen av detta verk börja med en framställning av äktenskapet, emedan just äktenskapet uttrycker den djupaste formen för livets uppenbarelse.[4] Felet hos Medeltiden, vilket även annorledes upprepar sig, ser Kierkegaard

[1] S.V. XIII, s. 526. [2] Pap. VII: 1, A. 169. E.P. 1849, s. 403.
[3] Jfr E.P. 1849, s. 278, 403. E.P. 1851—53, s. 21 (1851). Jfr S.V. II s. 106. S.V. VI, s. 228, 245. [4] Pap. IV, A. 234.

däri, att den som handlar partikulärt vill göra detta handlingssätt till en regel för alla. Att icke gifta sig är enligt Kierkegaard att uppenbarligen handla partikulärt. Detta handlingssätt kan med hänsyn till det enskilda fallet vara Gud välbehagligt. Men det partikulära skall vara så klart medvetet om sin undantagsställning, att undantaget så långt ifrån skall råda andra till detsamma, att han tvärtom skall råda alla andra att förverkliga det allmänna.[1] Kierkegaard har icke själv fått bli äkta man, men han vet sig i stället ha blivit äktenskapets mest hänförde förfäktare.[2] Långt ifrån att anse sig själv vara ställd högre än människorna i allmänhet, betraktar han sin egen ståndpunkt såsom underlägsen livet i det allmänna[3], och han är angelägen att, så långt det för honom i hans individualitetsbegränsning är möjligt, söka realisera moment, som tillhöra denna etiska livssfär.

Liksom etikern anser varje människas plikt vara att arbeta för sitt levebröd, så ser Kierkegaard ett gynnande företräde och därmed en förödmjukelse i den omständigheten, att han äger en förmögenhet, som möjliggör det för honom att leva utan ett särskilt levnadskall. Såsom försvar för detta förhållande anför han likväl, att han behöver denna lindring såsom motvikt mot sitt livs eländighet, sin fysiska svaghet och sitt bottenlösa tungsinne.[4] Icke desto mindre fortfar Kierkegaard att se det ideala för sitt liv vara att erhålla ett bestämt levnadskall, för att därigenom ock kunna träda in i verkligt gemenskapsliv med människorna. Och det levnadskall, som han härvid har i sikte, är prästens.[5] Kierkegaard förklarar, att det ända från begynnelsen har varit hans önskan att inträda i den blygsamma ställningen såsom präst på landet, och han tror sig häri se sitt livs slutliga bestämmelse.[6] Redan efter utgivandet av *Enten-Eller*, och ännu starkare efter fullbordandet av *Afsl. Efterskrift* — genom vilket verk Kierkegaard tror sin litterära verksamhet vara helt avslutad — upptager denna önskan att inträda i prästämbetet hans tankar och ger anledning till växlande reflexioner i dagböckerna.[7] Striden med Corsaren ger Kierkegaard en ny syn på sin uppgift så tillvida, som han nu känner det vara sin plikt att tillsvidare stå kvar på den plats, på vilken han ställt sig. Visserligen möta tankar och planer

---

[1] E.P. 1849, s. 272 f. [2] E.P. 1849, s. 167, 403. [3] E.P. 1849, s. 164.
[4] E.P. 1847, s. 83. S.V. XIII, s. 606. Jfr S.V. II, s. 252.
[5] Pap. VII: 1, A. 169.
[6] E.P. 1849, s. 423. Jfr E. P. 1851—53, s. 346 (1850).
[7] Jfr E.P. 1851—53, s. 322 (1853).

på ett inträdande i prästämbetet även under de följande åren.[1] Men man märker, huru i samband med Kierkegaards växande inre opposition mot kyrkan och dess ledare det gamla motivet härvid alltmera träder i bakgrunden. Bakom Kierkegaards benägenhet för ett dylikt steg ligger nu icke längre någon önskan efter ett bestämt levnadskall, utan det är bekymret för utkomst och livsuppehälle, som tvinga hans tankar i denna riktning.[2] Ett lönat prästämbete är nämligen ur kristlig synpunkt så långt ifrån det ideala, att det tvärtom innebär en lägre ståndpunkt i förhållande till det i sträng mening kristliga livet, och skall ett dylikt förhållande kristligt sett överhuvud kunna försvaras, måste det öppet erkännas såsom en lindring och ett förmildrande av det kristliga.[3] I annat sammanhang skall visas, huru Kierkegaard slutligen kommer att såsom något rent okristligt bedöma hela den allmänmänskliga etiska åskådningen, som uttryckes i hävdandet av levnadskall, äktenskap och gemenskapsliv överhuvud. På denna punkt har emellertid blott varit av betydelse att påvisa, huru det etiska stadiet i dess ovan framställda form, uttrycker en livsform, med vilken Kierkegaard själv känner frändskap, även långt sedan hans eget liv avgjort tillhör en rakt motsatt livssfär. Det etiska stadiet betyder därför icke hävdandet av en åskådning, som saknar varje positivt förhållande till Kierkegaards personliga ståndpunkt. I pseudonymen Assessor Wilhelm möter tvärtom den dikteriska personifikationen av det liv, vilket för Kierkegaard personligen, även långt efter hans avgjorda brytande med det allmänna, har stått just såsom det högsta och det ideala livet — ur mänsklig synpunkt.

Såsom redan framhållits, får detta emellertid icke förstås så, som om Kierkegaard i det etiska stadiet skulle sett det högsta mänskliga liv, som överhuvud är möjligt. En skillnad måste i detta avseende fasthållas mellan det liv, som för Kierkegaard själv står såsom högsta önskemål ur rent mänsklig synpunkt, och det liv, som rent kristligt sett skall hävdas såsom det högsta möjliga. Redan i en dagboksanteckning från den 11. aug. 1838 framhåller Kierkegaard, att kristendomen med hänsyn till äktenskapet står i en märklig motsättning till den hedniska, man kunde i Kierkegaards anda också säga, den rent mänskliga livsåskådningen; ty medan hedendomen prisar äktenskapet, är det tvärtom celibatet, som enligt kristendomen äger företrädet.[4] I det följande skall också visas, huru redan i framställningen av det

[1] E.P. 1849, s. 403, 468. E.P. 1851—53, s. 21 f. (1851).
[2] E.P. 1849, s. 53 f., 277 ff., 405 f.
[3] E.P. 1849, s. 53 f., 419. E.P. 1850, s. 217. E.P. 1851—53, s. 54 (1851).
[4] Pap. II, A. 244.

etiska stadiet i *Enten-Eller* vid sidan av den framställda åskådningen i verkligheten den livsåskådning skymtar fram, vilken för Kierkegaard skall komma att beteckna det kristligt sett högsta möjliga, en åskådning, vilken för Kierkegaard personligen skall komma att bli av allt mera avgörande betydelse, och vilken alltmera avgjort skulle komma att utträngа hela det etiska stadiet. Men innan denna nya etiska linje kan framställas, måste en för detta etiska stadium karaktäristisk och utomordentligt betydelsefull kategori framställas, en kategori, som rent sakligt sett är given redan i den föregående skildringen av det etiska livets egenart och väsen, men vilken likväl så väl på grund av sin för detta stadium väsentliga betydelse som på grund av sin egendomliga förbindelse med den ovan antydda religiösa åskådningen, kräver sin särskilda framställning.

2.

I kategorin »*återupprepningen*» uttrycker Kierkegaard själva det väsentliga i det etiska livet.

Det etiska livets egenart har ovan sammanfattats ur en synpunkt i ordet: *vill!* I viss mening kan vilja i denna betydelse och »återupprepningen» sägas utgöra blott olika uttryck för ett och detsamma. Liksom viljandet i samlad inre koncentration och aktivitet är den ovillkorliga förutsättningen för det etiska livets begynnande förverkligande, och liksom detta viljande uttrycker det etiska livets gräns gentemot det estetiskas obestämda viljeansatser i olika riktningar, så kan också »återupprepningens» kategori allra först sägas utgöra gränsvakten för det etiska stadiet gentemot det estetiska. »Återupprepningen» i denna mening äger nära inre samhörighet med själva viljeavgörelsen, beslutet, valet. Skillnaden mellan »återupprepning» och beslut, val, avgörelse skall emellertid vara den, att i beslutet själva handlingen ännu existerar blott i individens medvetande, den är ehuru beslutad ännu blott en tänkt handling. För att handlingen verkligen skall realiseras förutsättes, att denna i föreställningen givna handling omsättes och övergår till en verklig handling.[1] Denna distinktion mellan »återupprepning» och beslut har likväl knappast mera än blott rent formell innebörd; den åtskiljer blott *in abstracto* moment, vilka i verkligheten ej kunna isärläggas. I det etiska valet, beslutet såsom sådant ingår nämligen

[1] Pap. IV, A. 156.

enligt etikerns mening otvivelaktigt själva handlingsimpulsen. Styrkan av denna impuls är indicium på beslutets äkthet. Ett beslut, i vilket den handlingen själv omedelbart framdrivande impulsen saknas, i vilket handlingen ännu är en möjlighet i betydelse av ett blott moment i föreställningen, uttrycker intet etiskt beslut, utan betecknar allenast ett estetiskt beslut, ett tanke- och fantasiexperiment, som saknar det positiva förhållandet till det etiska.

Sin pregnanta betydelse får »återupprepningen» först i sammanhang med frågan om det etiska livets själva genomförande och dagliga realiserande. »Återupprepningen» ger här svaret på den huvudinvändning, som från estetikerns sida framställes mot hela det etiska livet. För estetikern står det etiska livet såsom något omedelbart frånstötande och motbjudande främst på grund därav, att hela detta livs karaktär synes för honom vara liktydigt med enformighet, fullständig brist på omväxling och händelser, vilken har sin grund i ett slaviskt underordnande under *vanan*.[1] Mot benämningen vana såsom uttryckande det etiska livets dagliga återvändande till och upprepande av likartade handlingar, plikter och uppgifter, protesterar likväl etikern. Ordet vana brukar nämligen användas övervägande i klandrande bemärkelse; antingen brukas det för att beteckna fasthållandet vid något ont och har då sin innebörd av dålig vana, eller ock betecknas därmed en ofri bundenhet vid något i och för sig oskyldigt, vilken just genom denna sin ofrihet blir något andelöst och mindrevärdigt.[2] Det etiska livet skall i detta avseende icke karaktäriseras med det klandrande eller i varje fall tvetydiga ordet vana, utan genom begreppet *»återupprepningen»*.

»Återupprepningen» utgör i en mening vanans själva motsats, ty »återupprepningen» betyder, att individen med ständigt förnyad ursprunglighet och med beständig friskhet upprepar det som utifrån synes vara alltigenom monotont och enahanda. Så snart ursprungligheten i detta återupprepade handlande förloras, har individen verkligen nedsjunkit till vana, men därmed har han också trätt nedanför det etiskas sfär och in i det estetiska. Detta förhållande uttrycker Kierkegaard även så, att vana uppstår, så snart det eviga utgår ur »återupprepningen».[3] Individens förmåga att förvärva och att bevara, vilket senare är liktydigt med att ständigt på nytt förvärva, viljandets ursprunglighet och andefriskhet, är uttrycket för individens grad av andlig mognad och av etiskt allvar.[4] Denna friska ursprunglighet, som i »återupprepningen» förutsättes, är

[1] Jfr S.V. II, s. 114, 130. [2] S.V. II, s. 116. [3] S.V. IV, s. 414.
[4] S.V. III, s. 175. S.V. IV, s. 415.

nämligen icke uttryck för naturligt gemyt, som är en omedelbarhetens bestämning, och som därför tillhör det estetiska, utan är uttryck för ett allvar, vilket visserligen är ett slags ursprunglighet, men denna är så långt ifrån av naturen direkt given, att den tvärtom måste alltigenom vara en sinnets förvärvade ursprunglighet. Med gemyt kan individen födas, men allvar liksom allt etiskt måste han själv erövra. *Huru* detta allvar förvärvas kan Kierkegaard icke förklara närmare, än han kan förklara, huru individen kan *vilja* i etisk bemärkelse; det oförklarliga och hemlighetsfulla i övergången till detta etiska allvar och till denna etiska omedelbarhet svarar mot den kvalitativa dialektikens själva egenart.

För att individen sedan skall kunna bevara denna andefriskhet och ursprunglighet i de ständigt sig lika pliktförhållanden, i vilka han lever, är det icke heller nog, att han äger känslans eld och innerlighet; känslans innerlighet är osäker, är ena gången stark, andra gången svag. Kierkegaard tager såsom exempel en präst, som har att varje söndag på nytt framsäga den fastställda kyrkobönen och att utföra vissa bestämda ceremonier. Skall han förmå göra detta utan att nedsjunka i andelös vana, får han icke lita till den omedelbara hänförelsen. Blott det etiska allvaret, som han själv måste förvärva, förmår att regelmässigt varje söndag med samma ursprunglighet komma åter till och upprepa en och samma yttre handling.[1] Det patos, med vilket en präst förmår att söndagligen giva dessa handlingar högtidlighet och helgd, är därför en god måttstock för den grad av etiskt allvar, som hans personlighet verkligen äger.[2] — Kierkegaards egen hela produktion vill blott ett enda, vill driva den enskilde till ett antingen—eller; hela det etiskt-religiösa problemet skall hos den enskilde individen ständigt förnyas med nytt allvar och med ny innerlighet. Kierkegaard kan därför förklara, att »återupprepningen» är den kategori, om vilken hela hans författarverksamhet rör sig.[3] — I »återupprepningen» räddas alltså det etiska livet från att försjunka i vanans dödande enformighet. Ehuru det etiska livet för estetikern synes vara helt stillastående och utan all levande omväxling, ser etikern själv sitt liv gärna under bilden av ett djupt, stilla rinnande vatten. Det är alltid ett och samma och synes därför helt enformigt men är likväl tillräckligt rikt på omväxling. Detta liv äger sin stilla melodi, och huru vardagligt glanslöst det än kan te sig för betraktaren, är det likväl för etikern själv beständigt glans däröver.[4] I »återupprepningen» vinner etikern sålunda den omväxling,

[1] S.V. IV, s. 414 f. [2] E.P. 1849, s. 34, 243.
[3] E.P. 1851—53, s. 432. [4] S.V. II, s. 130.

som estetikern genom »växeldriftens» godtyckliga förändringar förgäves eftertraktar; just »återupprepningens» kategori förklarar, vad som ovan sagts om det etiska livet i dess helhet, att däri ligger livets verkliga skönhet.[1]

Såsom sin yttre betingelse har »återupprepningen» alltid ett positivt förhållande till den givna verkligheten. För mystikern i hans isolering är »återupprepningen» följaktligen omöjlig att förverkliga.[2] Den sanne etikern står i positivt förhållande till verkligheten, men han låter icke sin personlighet undertryckas av detta beroende, så att verkligheten i dess ändlighet blir hans herre, utan han hävdar sig i sin frihet så, att verkligheten ställes i hans egen personlighets tjänst. »Återupprepningen» skall sålunda bestämmas såsom en central uppgift för den enskildes frihet att förverkliga.[3] I samma ögonblick det visar sig, att individen löper risk att förlora sig själv i det yttre, så att personlighetens undergång hotar, så blir »återupprepningen» ett problem, icke för kontemplation, utan en uppgift för friheten. Det är frihetens oändligt bekymrade intresse och lidelse att kunna åvägabringa »återupprepningen»; därför kan också friheten själv rentav bestämmas såsom »återupprepning».[4] Den »återupprepning», som individen i sin frihet strävar att förverkliga, bestämmes såsom en andra potens av individens eget medvetande.[5] Med denna bestämning åsyftar Kierkegaard att bestämma »återupprepningen» såsom en rent inre handling, såsom ett uttryck för individens sedliga energi; men denna nya potens innebär icke en ren återupprepning av något, som en gång varit, utan den betecknar, att i medvetandet något kvalitativt nytt har kommit in.[6] Detta kvalitativt nya, som individen i »återupprepningen» vinner, förutsätter, att i andens rike en verklig utveckling framåt äger rum; denna bestämning svarar alltså mot Kierkegaards åskådning, att språngets kategori har tillämpning även ifråga om utvecklingen inom de olika livsstadierna, ej blott vid övergången från den ena sfären till den andra. Det nya, som i »återupprepningen» vinnes, skulle ju icke vara kvalitativt skilt från det föregående, om det kunde förklaras såsom vunnet genom kontinuerlig utveckling ur detsamma.

Den framställning av »återupprepningen», som ovan givits, står i full överensstämmelse med den skildring av det etiska stadiet,

[1] S.V. III, s. 174 f. [2] S.V II, s. 217.
[3] Pap. IV, B. 117, s. 293.
[4] Pap. IV, B. 117, s. 273, 281 f. B. 120, s. 308 f. S.V. IV, s. 291 not 1.
[5] S.V. III, s. 263. Pap. IV, B 117, s. 270 ff., 284, 287, B. 120, s. 308 f.
[6] Pap. IV, B. 117, s. 287.

som givits i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei*. I denna kategori kan Kierkegaard koncentrera det väsentliga i det individuella etiska livet, om man tager hänsyn till den inre sidan av detta. »Återupprepningen» kan rentav sägas utgöra lösensordet i varje etisk åskådning, huru dennas yttre gestaltning än sedan närmare bestämmes.[1]

Den ovan givna framställningen uttömmer emellertid icke hela det innehåll, som Kierkegaard lägger i begreppet »återupprepningen».

I den skrift, vilken Kierkegaard särskilt har ägnat framställningen av denna kategori, *Gjentagelsen*, »Et Forsøg i den experimenterende Psychologi», författad av pseudonymen Constantin Constantius[2], samt i ej publicerade uttalanden från samma tid med anledning av J. L. Heibergs recension över denna skrift i tidskriften Urania år 1844[3], tillägges »återupprepningen» en väsentligen ny betydelse, på samma gång som detta begrepp även i dess ovan angivna innebörd göres gällande.

Sedan den pseudonyme författaren i första delen av skriften Gjentagelsen, med utgångspunkt från en såsom experiment företagen förnyad resa till Berlin, har sökt visa, att »återupprepning» är omöjlig att förverkliga inom det estetiska livets sfär, ger han i skriftens senare del förklaringen till detta förhållande.[4] Denna förklaring ligger i bestämningen av »återupprepningen» såsom en i sträng mening *religiös* kategori, varvid det religiösa erhåller, såsom det skall visa sig, ett innehåll, väsentligt olika den religiositet, vilken möter i det etiska stadiet. Utgångspunkten för framställningen är här frågan, vilken betydelse, som skall tilläggas »återupprepningen» i andens rike, med hänsyn till den enskilde individen, när denne betraktas ur etisk synpunkt[5], d. v. s. såsom en individualitet, som har att i frihet eftersträva sammanhang i sitt eget liv och med den omgivande världen för att därmed själv vinna verklig utveckling framåt. Rörelse framåt till något kvalitativt nytt kan finnas blott i den personliga existensen, i frihetens sfär, inom vilken i motsats till logiken gäller, att utvecklingen i själva verket ständigt är betingad av *transcendens*.[6] »Återupprepningen», som har en dylik frihetens rörelse till sin förutsättning, är och förblir därför transcendens, varför »återupprepningens» kategori avgjort undandrager sig psykologins alla för-

[1] S.V. III, s. 189. Pap. IV, B. 120, s. 309. Jfr S.V. IV, s. 290 not 1. H. Höffding, Psykologi s. 188 f. [2] S.V. III, s. 171—264.
[3] Pap. IV, B, 100, 108, 109, 110—118. [4] Jfr Pap. IV, B. 117, s. 284 f.
[5] Pap. IV, B. 111, s. 263 f., 270.
[6] Pap. IV, B. 117, s. 288 f., 294. S.V. IV, s. 289 not 1.

klaringsgrunder.[1] Endast genom fasthållandet vid denna bestämning kan man i »återupprepningen» verkligen finna något i förhållande till det föregående kvalitativt skilt och därmed något absolut nytt.[2] Genom detta sitt väsentliga beroende av det transcendenta, synes »återupprepningen» stå i förhållande till metafysiken. I viss mening är detta också fallet; men medan den metafysiska spekulationen karaktäriseras av sin fullständiga likgiltighet för individen, av sin opersonlighet, betecknar Kierkegaard »återupprepningen» såsom metafysikens intresse och tillika det intresse, på vilket metafysiken strandar.[3] »Återupprepning» blir inom spekulationen överhuvud rent illusorisk; varje verklig rörelse tillhör individualitetslivet, »återupprepningen» åstadkommes icke genom någon tankeakt, utan den kan ske blott genom en livets egen rörelse.[4] »Återupprepningen» spränger den opersonliga metafysiken därigenom, att den är förbunden lika väsentligt med den enskilde individen som med transcendensen. Genom denna sin dubbla förbindelse blir »återupprepningen» en i sträng mening religiös individualitetskategori, och just denna bestämning är av avgörande betydelse för innehållet i denna kategori.[5]

»Återupprepningen» bestämmes nu sammanfattande såsom transcendent, religiös, såsom en rörelse i kraft av det absurda, vilken inträder, när man kommit till gränsen för det vidunderliga, och »återupprepningens» rent religiösa karaktär och oändliga betydelse uttryckes i ordet, att evigheten är den sanna »återupprepningen».[6] I överensstämmelse med dessa bestämningar definieras »återupprepningens» kategori uttryckligen i *Afsl. Efterskrift* såsom en ny omedelbarhet, som är en rörelse i kraft av det absurda.[7] Det psykologiska experiment, som i skriften Gjentagelsen framställes, åsyftar också att åskådliggöra de bestämningar med avseende på »återupprepningen», som här framställts. Experimentet vill visa, att »återupprepningen» kan vinnas endast därigenom, att individen genomgår en kris, en prövning, som ställer honom i den mest avgörande konflikt med det allmänmänskligt-etiska, och vilken gör honom själv till en religiös undantagsmänniska.[8] Detta den sanna

---

[1] S.V. III, s. 221. Pap. IV, B. 120, s. 309. [2] Pap. IV, B. 117, s. 287.
[3] S.V. III, s. 189. Pap. IV, B. 120, s. 308 f.
[4] Pap. IV, B. 111, s. 268, B. 117, s. 281 f., 292 f.
[5] S.V. III, s. 263. Pap. IV, A. 169.
[6] S.V. III, s. 220 f. S.V. IV, s. 289 ff. not 1, s. 417. Pap. IV, A. 156, B. 117, s. 285, 294, B. 118,7, B. 120, s. 309.
[7] S.V. VII, s. 222. [8] S.V. III, s. 260 ff. S.V. VII, s. 222, 226.

»återupprepningen» positivt åskådliggörande exemplet utgöres likväl icke av föremålet för det psykologiska experimentet självt: »den unga människan» — denne förmår nämligen icke verkligen tränga igenom till det religiösa utan blir blott diktare med religiös stämning — det stora exemplet på »återupprepningen» är *Job*.[1] Herren tager allt från Job. Jobs vänner förklara hans olycka såsom ett straff för hans synder, sänt från Gud, och tillhålla honom att bekänna sin skuld. Men Job håller fast vid, att han är oskyldig. I denna motsättning mellan vännernas påståenden och Jobs eget fasthållande vid sin oskuld ligger uttryckt konflikten med det allmänna. När Job vägrar att böja sig för det allmännas dom i vissheten om, att han ensam har rätt gentemot alla, så betecknar detta avvikande från det allmännas regel på grund av medvetandet om något, som för individen ensam gäller såsom högre, en i detta fall berättigad »teleologisk suspension av det etiska».[2] — Men verkligheten blir allt strängare för Job; i stället för att giva bekräftelse åt hans visshet, trycker den honom allt hårdare; mänskligt sett är allt hopp förlorat ifråga om upprättelse för Job på denna väg. Blott en möjlighet synes återstå, nämligen den att Job böjer sig under olyckan såsom ett straff, erkännande sin hemliga skuld; men detta skulle på samma gång innebära, att han åter går in under det allmänna, i det han böjer sig för dess dom. Möjligen skulle Job genom denna underkastelse och genom detta erkännande av sin skuld befrias från sitt straff och få igen så mycket som över huvud var möjligt att återvinna. Men Job vägrar att göra denna underkastelse, i det han beständigt fortfor att hävda sin oskuld. Härmed stramas knuten och förvecklingen till på ett sätt, som mänskligt sett undandrager sig all möjlighet till en harmonisk lösning.[3] Men huru går det nu i verkligheten? Herren talar i tordönet, just när allt hopp synes vara ute. Herren och Job komma äntligen att fullt förstå varandra. Inför Gud har Job orätt, när han fördristat sig att gå till rätta med Gud. Men gentemot människorna har Job rätt. Jobs olycka har icke varit ett straff, utan den har varit en prövning. Med oerhörda smärtor föder Job prövningens kategori.[4] — Herren välsignar Job, och han får allt sitt dubbelt igen. Detta är »återupprepning».[5]

För att detta exempel på »återupprepning» emellertid icke skall vara missvisande i förhållande till de givna bestämningarna, måste fasthållas vid att det avgörande i »återupprepningen» icke är själva det yttre faktum, att Job får allt igen dubbelt, ehuru själva berät-

[1] S.V. III, s. 262. [2] S.V. VII, s. 222. [3] S.V. III, s. 246.
[4] a. a., s. 244. [5] a. a. s. 245.

telsen kan sägas peka i denna riktning. I förhållande till »återupprepningen» är nämligen den ändliga verkligheten alldeles indifferent.[1] Det i »återupprepningen» väsentliga är den inre, genom prövningen förvärvade nya omedelbarhet, i vilken Job förmår att i en högre sfär mottaga det ändliga på nytt, i det han samtidigt försonas med det allmänna, från vilket han, så länge prövningen varar, är utestängd. Själva det väsentliga i det givna exemplet är i förhållande till detta allmänna det jakande svaret på frågan, huruvida en individ, som ensam står gentemot detta, kan få rätt, ehuru det allmänna såsom sådant gör anspråk på att äga giltighet för varje individ.[2] I en dylik konflikt kan individen, liksom fallet är med Job, verkligen erhålla rätt; men detta kan icke ske i kraft av mänsklig beräkning eller efter mänskliga sannolikhetsgrunder; det kan ske endast i kraft av det absurda, genom ett rent personligt gudsförhållande, som icke låter sig nöja med något svar eller med någon förklaring blott på andra hand, genom det allmännas mun.[3]

När denna betydelse av »återupprepningens» kategori sammanställes med den tidigare skildrade innebörden av samma begrepp, så visar sig, att Kierkegaard i »återupprepningens» kategori sammanfört tvänne idéinnehåll, vilka äro långt ifrån sammanfallande eller samstämmiga, utan att Kierkegaard i sin framställning hållit dessa olika innehåll isär från varandra. Denna sammanblandning av de tvänne olika innehållen och betydelserna av »återupprepningens» kategori är, framhåller Kierkegaard i *Begrebet Angst*, rent avsiktligt gjord, och den svarar mot den humoristiska anläggningen av skriften Gjentagelsen, som avser att utestänga de blott tanklösa och nyfikna från att bekvämt förstå densamma![4]

I sin rent etiska betydelse står »återupprepningen» såsom ett karaktäristiskt uttryck för det etiska stadiets inre liv och väsen och betyder härvid vilja i etisk mening och en ständigt på nytt erövrad andefriskhet och ursprunglighet, vilken har sin direkta motsats i stelnad vana och i andelös upprepning. Så länge »återupprepningen» bestämmes på detta sätt, förutsättes, att individen levande i det allmänna strävar att så långt möjligt är i sin individualitet förverkliga detta. Full överensstämmelse förutsättes sålunda mellan den enskilde individen och det allmänna såsom sådant. Försåvitt här skall talas om en konflikt, ligger denna i individen själv, i det att individen känner risken i att komma in i ett osjälvständigt bero-

[1] S.V. III, s. 263. [2] S.V. VII, s. 223.
[3] S.V. III, s. 244, 263. S.V. VII, s. 222.
[4] S.V. IV, s. 290 not 1. Jfr S.V. III, s. 190.

ende av verkligheten, så att han själv nedsjunker i andelös passivitet, medan han på samma gång känner sin uppgift vara att ständigt stå i ett positivt förhållande till den ändliga verkligheten, för att förvandla denna till ett medel för sitt personlighetslivs fullkomnande.

När »återupprepningen» åter bestämmes såsom en i sträng mening religiös kategori, såsom svarande mot prövningen och inneslutande ett positivt förhållande till det transcendenta, är situationen helt förändrad. I detta fall ligger konflikten i förhållandet mellan individen och det allmänna, såsom uttryck för det etiska. Frågan är, om den enskilde individen kan ha rätt, när han bryter mot det allmänna och i rak strid mot dettas bud går sin egen väg, under hävdande av att denna, och ingen annan, är med hänsyn till honom den enda rätta. Svaret på denna fråga blir här avgjort jakande; det *finnes* berättigade religiösa undantag; men i erkännandet härav ingår samtidigt hävdandet av, att en dylik »teleologisk suspension» av det etiska, en till förmån för ett högre mål gjord avvikelse från det såsom etiskt allmänt erkända, det etiskt normala, blott är berättigad såsom en temporär prövning, efter vilken individen har att på nytt träda in i sammanhanget med det allmänna. Genom denna innebörd i »återupprepningens» kategori har en helt ny uppfattning av det etiska börjat framträda. *Det religiösa undantagets* kategori har härigenom vunnit sitt, om också blott relativa berättigande. Denna kategori innebär en förskjutning av den etiska åskådningen i utpräglat individualistisk riktning och jämsides härmed en utveckling i riktning mot det i sträng mening religiösa. »Återupprepningens» kategori, som förenar i sig de motsägande bestämningarna att vara på en gång ett centralt uttryck för det etiska stadiet och en i sträng mening religiös kategori, ger uttryck åt denna friktion mellan det allmänmänskligt-etiska och det strängt individualistiskt-religiösa, vilken hos Kierkegaard skall resultera i hela det etiska stadiets faktiska undanträngande.

Det berättigade religiösa undantagets kategori framträder hos Kierkegaard emellertid icke för allra första gången i skriften Gjentagelsen. Redan framställningen av det etiska stadiet i *Enten-Eller* innehåller vid sidan av den ovan framställda åskådningen en antydan även om en annan etisk linje. Denna innebär i själva verket ett hävdande av undantagets kategori, om detta än kan sägas ske blott i en synnerligen begränsad bemärkelse. Det är till denna etiska linje i *Enten-Eller*, som framställningen har att närmast övergå.

3.

Den etiska uppgiften att i det individuella livet uttrycka det allmänna har såsom sin förutsättning, från vilken hela den föregående framställningen har utgått, hävdandet av, att individen *kan* förverkliga denna uppgift, om han eljest vill. Emellertid gäller redan enligt den i *Enten-Eller* givna skildringen av det etiska stadiet denna förutsättning i verkligheten icke obetingat. Etikern ger själv uttryck åt den uppfattningen, att individer finnas, vilka icke *kunna* fullt realisera det allmänna, utan att de själva behöva ha skuld i detta förhållande. För en dylik individ återstår intet annat än att på den för honom oövervinnliga punkten emancipera från det allmänna. Denna emancipation skall han utföra fullt medvetet; därmed gör han ock klart för sig själv, att han från det allmännas synpunkt är defekt, är en undantagsmänniska. På samma gång individen härmed vet sig principiellt vara ställd utanför det allmänna, skall han likväl fortfarande på visst sätt bevara sitt förhållande till det allmänna. Detta förhållande uttrycker han dels därigenom, att han gläder sig över andra, vilka det förunnas att förverkliga det allmänna livet, vars skönhet han själv ser och erkänner måhända i högre grad än den allmänna människan själv. Dels uttrycker han förhållandet till det allmänna därigenom, att medvetandet om, att han själv är ett undantag, i hans själ föder en djup sorg och smärta. Undantaget känner sig i hela denna konflikt såsom i en skärseld, under en tung och smärtsam fordran, genom vilken han blir en ovanlig människa, men detta i en beklagansvärd mening. På samma gång som individen erfar denna smärta över att såsom ett undantag vara isolerad från det allmänna, innebär likväl hans sorg, enär denna själv är uttryck för det allmänna, vägen till försoning med detta. Undantaget skall i denna försoning kunna förvandlas till en undantagsmänniska i en högre och ädlare mening; han skall nämligen sträva att i intensitet och innerlighet återvinna, vad han förförlorat i existensomfång. I medvetandet om att det etiska väsentligen är intensitet och innerlighet kan individen, i samma mån han fördjupas i innerlighet, på detta sätt vinna harmoni med det allmänna. Undantagsställningen visar sig för honom nu i ett nytt ljus. Den betyder icke, att han i grunden är ställd utanför det etiska, men den innebär medvetandet om en begränsning i hans egen individualitet, vilken omöjliggör för honom att förverkliga det allmänna i hela dess omfång. Visserligen vet individen å ena sidan, att varje människa utvecklar sig med frihet, att allt sålunda i sista hand kommer an på

individens egen viljekoncentration; men han släpper å andra sidan icke ur sikte, att det är sig själv i sin konkretion, med dessa bestämda förutsättningar, som varje individ har till uppgift. Därmed inser han, att varje människa kan i viss mening sägas vara ett undantag, varje individualitet äger av naturen sin givna begränsning och synes därför icke på varje punkt kunna förverkliga det allmänna, liksom det i denna mening å andra sidan också kan sägas, att varje människa är det allmänmänskliga. Genom denna syn på förhållandet mellan det allmänna och individen i hans konkretion och i den därmed givna individualitetsbegränsningen känner sig undantagsmänniskan på nytt i viss mening upprättad. Men beständigt är han likväl villig erkänna, att en människa är fullkomlig, i samma mån hon är fri från en dylik begränsning, och i samma mån hon i sig kan upptaga det allmänmänskliga i hela dess omfång.[1] Från etikerns synpunkt finnas också, trots den för envar gällande individualitetsbegränsningen, likväl alltid defekta individualiteter. Medan etikern inom de olika livsförhållanden, av vilka det etiska stadiet i sin konkretion betingas, aldrig vinner fullkomlighet i någon viss riktning men väl kan sträva därefter, så betecknar undantaget en på grund av de naturliga betingelserna nödvändig isolering ifråga om ett eller flera av dessa olika livsförhållanden.

Att i detta hävdande av undantaget en ny etisk linje antydes, åtskild från den tidigare i det etiska stadiet framställda, är omisskännligt. Undantagsmänniskan, som står i motsättning till och i konflikt med det allmänna, erhåller här i varje fall ett visst slags berättigande. Medan i den tidigare återgivna framställningen av det etiska livet en väsentlig vikt lägges på realiserandet av den allmänna människans ideal, framhäves i detta sammanhang åter själva intensiteten och innerligheten i viljandet såsom ett slags ersättning för individualitetens begränsning. Å andra sidan vinner emellertid undantaget berättigande endast genom att på sitt egendomliga sätt bevara och uttrycka ett förhållande till det allmänna och genom att i det allmänna erkänna sin norm. Skulle undantaget principiellt bryta med det etiska stadiet, vore det därför i och med detsamma dömt såsom oberättigat.

En sammanställning av denna undantagets ståndpunkt med den ovan gjorda konfrontationen mellan det etiska stadiets åskådning och Kierkegaards personliga förhållande till densamma visar, att just undantagsmänniskans typ i denna mening utgör den nog-

[1] S.V. II, s. 294—298.

granna motsvarigheten till Kierkegaards personliga åskådning vid tiden för författandet av *Enten-Eller* och även under åtskilliga år därefter. Undantaget såsom betingat av en i den individuella naturen given begränsning och berättigat blott genom sitt underordnande under den allmänmänskliga etiken finner i verkligheten sin åskådliggörande personifikation i Kierkegaards egen individualitet.

Den följande framställningen skall emellertid visa, att denna undantagsmänniskans typ, vilken till en början bestämmes såsom uttryck för individuell brist och underlägsenhet, i verkligheten betecknar en tendens, som kommer att alltmera avgjort träda i motsättning till den allmänmänskliga etiska riktningen. Undantagets kategori kommer att i denna sin nya form innebära sin egen självständiga princip, vilken står i oförsonlig motsättning till hela den etiska riktning, för vilken det etiska stadiet är uttryck. Denna nya etiska riktning kommer till ett åskådligt uttyck i *Frygt og Bæven*, till vars etiska innehåll framställningen nu har att övergå. Men innan den etiska sidan av problemet i Frygt og Bæven behandlas, är det en av Kierkegaard given bestämning i etisk riktning, som skall i korthet framställas.

Förordet till de på *Enten-Eller* omedelbart följande *To opbyggelige Taler*[1] betraktas av Kierkegaard själv såsom en synnerligen betydelsefull punkt i hela hans författarskap. I detta förord låter Kierkegaard nämligen kategorin *»hiin Enkelte»* framträda såsom självständig kategori. Det är *»den enskilde»*, som Kierkegaard ägnar dessa uppbyggliga tal[2], en tillägnan, som han i varje följande samling uppbyggliga tal beständigt upprepar.

Denna tillägnan till »den enskilde» synes i verkligheten närmast blott vara uttryck för Kierkegaards vemodiga visshet om, att de uppbyggliga tal, som han nu utsänder, icke skola komma att mottagas av någon vidsträckt läsekrets. Med vänstra handen har Kierkegaard räckt *Enten-Eller* ut i världen, med högra handen har han räckt fram de två uppbyggliga talen; men redan på förhand har Kierkegaard förstått, att alla eller så gott som alla med sin högra hand skola gripa efter författarens vänstra.[3]

Kierkegaard vill finna den enskilde individen, där han står, undangömd i mängden av människor, han vill taga honom ut ur

---

[1] S.V. III, s. 7—52. [2] S.V. III, s. 11.

[3] S.V. XIII, s. 527. — Jfr E.P. 1849, s. 151. E.P. 1850, s. 251. Kierkegaard uppger här, att, när han i förordet till To opbyggelige Taler första gången skrev »min läsare», han i verkligheten sökte en enda läsare — nämligen »Hende».

hans opersonliga, oansvariga ställning och ställa honom i motsättning till mängden, för att göra honom fullt medveten om hans eget själv, hans personliga ansvar och hans eviga förpliktelse.[1] Den enskilde är här närmast uttrycket för det *Du*, som Kierkegaard söker för att väcka till självverksamhet, till oro i riktning mot innerlighet. Sin direkta betydelse i författarskapet äger förordet i To opbyggelige Taler sålunda däri, att begreppet »den enskilde» här för första gången markerat framträder.

I »Et Ord om min Forfatter-Virksomheds Forhold til den 'Enkelte'» har Kierkegaard i *Synspunktet* själv riktat uppmärksamheten på, att han överhuvud brukat termen den »enskilde» i tvänne helt olika betydelser. I de pseudonyma estetiska verken brukas den enskilde övervägande såsom en estetisk bestämning, såsom den i eminent mening enskilde, den utmärkte, den i ett eller annat avseende kvalificerade individen. Utgångspunkten ligger här i skillnaden mellan människa och människa med hänsyn till intellekt, bildning o. s. v.[2] I de uppbyggliga skrifterna åter ligger utgångspunkten genomgående i det uppbyggliga självt, mot vilket för Kierkegaard det allmänmänskliga svarar, i betydelsen av det för envar utan undantag lika tillgängliga. I denna dubbelhet i användningen av begreppet »den enskilde» är dialektiken i detta begrepp uttryckt. Det stolta i ordets ena bemärkelse eggar några, det ödmjuka i den andra betydelsen avskräcker andra, men det förvirrande i dubbelheten irriterar i varje fall och förverkligar därmed syftet med denna begreppets dialektiska användning, nämligen att tvinga till uppmärksamhet.[3]

Med denna Kierkegaards framställning överensstämmer, att innehållet i den etiska åskådning, för vilken »den enskilde »skall bli bärare, i *To opbyggelige Taler* på intet vis framträder i en bestämd etisk riktning under avvisande av jämförliga ståndpunkter. Rent formellt sett förblir också »den enskilde» i de rent uppbyggliga skrifterna det allmännmänskliga i betydelsen av den kategori, vars utgångspunkt är det rent uppbyggliga. Men i verkligheten blir detta begrepp härvid på samma gång bärare av en i en viss riktning allt mera avgjort utpräglad åskådning.

I förordet till To opbyggelige Taler står »den enskilde» ännu lik-

---

[1] Jfr S.V. XIV, s. 528.

[2] Denna Kierkegaards bestämning gäller i verkligheten icke utan inskränkningar. T. ex. i Frygt og Bæven bestämmes människan ur trons synpunkt. Men tron skall, ehuru själv det vidunderliga, fattas just såsom det allmänmänskliga, från vilket ingen är utestängd. A. a. s. 116, 168.

[3] S.V. XIII, s. 601.

som oavgjord och vid skiljovägen. Man kan nämligen fråga: skall »den enskilde» välja den väg, som utvisas genom det etiska stadiet i den allmänna människans ideal, eller skall »den enskilde» förena sig med den livsriktning, vilken på ett ännu trevande sätt och blott liksom genom en eftergift framställes i undantagsmänniskans gestalt i *Enten-Eller?*

4.

Frygt og Bæven, »dialektisk Lyrik», författad av pseudonymen Johannes de Silentio[1], ger ett betydelsefullt svar på denna fråga, såtillvida som denna skrift utvisar, i vilken riktning Kierkegaards framställning av det etiskt-religiösa livet avgjort utvecklar sig. Avsiktligt har framställningen i *Enten-Eller* enligt Kierkegaards förklaring i *Afsl. Efterskrift* begränsats till det estetiska och det etiska stadiet.[2] Den religiositet, som framträder i »Ultimatum», kräver icke tro i detta ords egentliga betydelse, och den hör enligt Kierkegaard sålunda väsentligen till den etiska sfärens allmänna religiositet. För att livsstadierna skola bli fullständiga, måste därför den i avgörande mening religiösa livssfären särskilt framställas. Detta syfte tjänar Frygt og Bæven genom sitt hävdande av tron i dess oupplösliga sammanhang med det vidunderliga, med paradoxen. Jämförd med den i egentlig mening kristna religiositeten står denna religiositet emellertid ännu blott i förgården, ett specifikt kristligt innehåll äger den ännu icke. Representanten för religiositeten i Frygt og Bæven är en gestalt, hämtad ur Gamla Testamentet — *Abraham,* trons fader.

I motsats till den hegelska spekulationens förflyktigande och neddragande av tron, vill Kierkegaard i Frygt og Bæven åskådliggöra trons verkliga art; han vill med Abraham såsom exempel visa, att den som en gång förstått, vad tro är, han har i tron en uppgift för hela sitt liv och måste i tron se det högsta, utöver vilket en existerande individ överhuvud aldrig kan komma.[3]

Den synpunkt, ur vilken Frygt og Bæven i denna framställning emellertid främst skall betraktas, är frågan om den etiska åskådning, som här svarar mot trons kategori. Det är den etiska kollision, till vilken den troende i och genom sin tro kan tvingas, som här avgjort måste träda i förgrunden.

Det bibliska tema, på vilket framställningen i Frygt og Bæven

[1] S.V. III, s. 53—168. [2] S.V. VII, s. 218.
[3] S.V. III, s. 59 f.

i sin helhet bygger, är berättelsen om Isaks offrande på Moria berg. Abraham står redo att giva sitt käraste offer, Isak, löftets son. Abraham står redo att begå denna handling, som inför människornas ögon är intet annat än ett mord; han gör det i lydnad för Guds uttryckliga befallning. Men i tron, i kraft av det absurda, håller Abraham fast vid, att han, hur orimligt detta mänskligt sett än är, likväl skall kunna få löftets son tillbaka. I Frygt og Bæven varieras denna bibliska berättelse först med dikterisk frihet i olika korta lyriska stämningsbilder.[1] Härefter följer ett lovprisande över Abraham.[2] Slutligen sättes under rubriken »Problemata» Abrahams handling i förhållande till det allmänmänskligt-etiska, och den oerhörda kollision framställes, i vilken Abraham genom denna Guds befallning har blivit ställd.[3] Det ur etisk synpunkt avgörande beträffande denna Abrahams handling uttryckes i denna fråga: *gives det en teleologisk suspension av det etiska?*[4]

Innan svaret på denna fråga kan givas, måste emellertid först innebörden av det etiska bestämmas, sådant detta i Frygt og Bæven uppfattas, och vidare innebörden av denna såsom berättigad ifrågasatta teleologiska suspension av det etiska. I överensstämmelse med skildringen av det etiska stadiet bestämmes det etiska här såsom *det allmänna*, vilket är gällande för varje individ. Det etiska vilar i sig självt, det skall sålunda icke bestämmas i förhållande till ett mål utanför detsamma, utan är tvärtom självt mål för allt, som det har utanför sig. Omedelbart sinnligt och själsligt bestämt har individen i det allmänna sitt mål, och hans etiska uppgift är att beständigt uttrycka sig själv i detta, att upphäva sin isolerade avskildhet för att bliva det allmänna. Nödvändigheten för individen att på detta sätt ingå i det allmänna kan ur etisk synpunkt uttryckas så, att individen syndar, så snart han vill såsom enskild göra sig gällande gentemot det allmänna, och att det blott är genom att erkänna detta förhållande såsom synd, som han åter kan försona sig med detta. Var gång den enskilde, sedan han inträtt i det allmänna, känner någon böjelse att göra sig gällande gentemot detta såsom enskild, är han i anfäktelse; och ut ur denna arbetar han sig blott genom att ångrande uppgiva sig själv i det allmänna.[5] — Det allmänna visar även här, liksom i *Enten-Ellers* etiska stadium, i grunden tillbaka till individen själv. För att så skarpt som möjligt tillspetsa den konflikt, i vilken Abraham ställes, har blott i Frygt og Bæven långt starkare än i Enten-Eller hävdats nödvändigheten för individen att ingå i och

[1] S.V. III, s. 61 ff. [2] a. a. s. 68 ff. [3] a. a. s. 77 ff.
[4] a. a. s. 104 ff. [5] a. a., s. 104.

leva i harmoni med det allmänna; och varje konflikt med det allmänna genom individens emanciperande har stämplats såsom anfäktelse och synd. Individens förhållande till det allmänna och det allmännas tjänande ställning i förhållande till individen kan därför i Frygt og Bæven åskådliggöras i bilden av det allmänna såsom individens hem, den vänliga plats, på vilken han får förbliva, och där han mottages med öppna armar, när han där vill stanna.[1]

I överensstämmelse med skildringen i Enten-Eller framställes i Frygt og Bæven vidare det etiska såsom kännetecknat av det *uppenbara*. Medan vid det estetiska alltid låder en viss hemlighetsfullhet, innebär den etiska uppgiften, att individen befriar sig från det hemlighetsfulla och blir uppenbar i det allmänna. Var gång individen strävar att bevara det hemlighetsfulla omkring sitt jag och sitt handlande, försyndar han sig och ligger i anfäktelse.[2] Den etiska uppgiften innebär ur denna synpunkt, att individen översätter sig själv i det allmänna, att han ombesörjer en så vitt möjlig felfri upplaga av sig själv, läslig för alla. Den enskilde skall själv leva i det allmänna, och envar, som förstår honom, skall i honom igenkänna det allmänna, och tillsammans skola så de båda glädja sig över det allmännas trygghet och säkerhet.[3] Denna individens uppgift att översätta sig själv i det allmänna kan också uttryckas så, att det är individens uppgift etiskt sett att avföra från sig själv innerlighetens bestämning och att uttrycka denna i det yttre. Var gång individen ryggar tillbaka för denna etiska uppgift och vill smyga sig undan i innerlighetens bestämning av känsla, stämning o. s. v., ligger han i anfäktelse och syndar.[4]

Det etiska bestämmes i Frygt og Bæven slutligen såsom uttryck för det *gudomliga*. Den etiska plikten är i grunden en plikt mot Gud; plikten blir egentligen plikt först genom att hänföras till Gud. Dock fattas Gud i denna förbindelse egentligen såsom sammanfallande med plikten själv. Gud är själva det etiska, som utfyller tillvaron, är identisk med det abstrakt gudomliga och är därmed åter identisk med plikten och det allmänna.[5] Bestämningen gudomlig ifråga om det etiska är sålunda i grunden uttrycket för den allt mänskligt överträffande höghet, som det etiska besitter inför den etiske individen; denna bestämning trycker det bekräftande inseglet på den lydnad och trofasthet, som individen i förhållande till det etiska känner sig pliktig att iakttaga.

Det etiska problem, som berättelsen om Abraham och Isak

[1] S.V. III, s. 124. [2] S.V. III, s. 130. [3] a. a. s. 124.
[4] a. a. s. 118. [5] a. a. s. 117.

framställer, är detta, huruvida det etiska under alla förhållanden är det högsta och sålunda det för varje människa obetingat avgörande.

Besvaras denna fråga jakande, så tillägges det etiska samma karaktär, som eljest blott *en* fråga äger, frågan om individens eviga salighet. Detta spörsmål är ju nämligen av den karaktären, att individen i varje ögonblick av sitt liv oändligt måste bekymra sig för detsamma. Besvaras den framställda frågan i denna riktning, då vore det också en motsägelse att mena sig ett ögonblick kunna uppgiva hänsynen till det etiska utan att samtidigt träda nedanför det etiska livets sfär. Om det etiska i sig självt utgör det högsta, så äger det icke något högre mål, i vilket det kan ingå, i samma ögonblick det självt uppgives. Men frågan om det etiskas uppgivande, icke i den meningen att individen därmed sjunker ned under det etiska, utan tvärtom så, att det etiska uppgives till förmån för ett mål, som självt är högre än det etiska, är just innebörden i det framställda problemet: gives det en teleologisk suspension av det etiska?[1]

Frågan, huruvida en teleologisk suspension av det etiska finnes, synes kunna besvaras jakande redan genom en hänvisning till det exempel, som *den tragiske hjälten* erbjuder. Såsom särskilda exempel på tragiska hjältar framställas här Agamemnon, vilken såsom sonoffer till Artemis offrar Iphigenia, på det att grekernas flotta skall kunna avsegla från Aulis till striden mot Troja; domaren Jefta, vilken för att frälsa Israel binder sig själv med ett löfte, som kostar honom hans egen dotter; samt Brutus, vilken dömer sina brottsliga söner till döden, i lydnad för statens lagar. Agamemnon, Jefta, Brutus ha alla i kärleken till sina barn en etisk plikt. När de nu för folkets väl och för statens bästa bryta mot detta etiska bud, och när de för denna handling av alla prisas såsom hjältar, erbjuda de icke härvid exemplet på ett berättigat upphävande av det etiska till förmån för ett mål, högre än det etiska, d. v. s. möta icke här världshistoriska exempel på en teleologisk suspension av det etiska? Denna fråga måste emellertid enligt Kierkegaard avgjort nekas. De exempel, som kunna hämtas ur den tragiske hjältens liv, utvisa aldrig en teleologisk suspension av det etiska, om det än skenbart kan synas så vara fallet. Mellan den tragiske hjälten och Abraham förefinnes icke någon verklig analogi.

Den tragiske hjälten tvingas visserligen för ett högre måls skull att bryta mot den etiska plikten; men trots detta förblir han även efter detta brytande av den etiska plikten inom det etiskas sfär. Han

[1] a. a. s. 104.

låter nämligen alltid ett uttryck av det etiska ha sitt mål i ett högre uttryck av det etiska; han gör det etiska förhållandet mellan far och son eller dotter och far till en känsla, som äger sin dialektik i förhållande till sedlighetens egen idé.[1] Inom det etiskas egen sfär finnas sålunda åtskilliga gradationer; härigenom kan en lägre etisk förpliktelse åsidosättas till förmån för en av individen såsom högre erkänd etisk förpliktelse, utan att individen likväl kommer utöver det etiskas egen teleologi.[2] Den tragiske hjälten känner lägre och högre plikter, vilka alla ligga inom ramen av det etiska; men han känner ingen *absolut plikt*, genom vilken han ställes helt och hållet utanför det etiskas teleologi. Den tragiske hjälten subordinerar därför under det etiska, och han äger i sitt handlande intet i förhållande till det etiska inkommensurabelt högre.[3] Abrahams liv kan därför inte förklaras genom en hänvisning till den tragiske hjälten. För att Abraham skall kunna förstås, och för att berättigandet av en suspension av det etiska skall kunna visas, kräves en ny kategori, som icke den tragiske hjälten eller hedendomen överhuvud känna. Den nya kategori, som ensam kan förklara Abraham och giva svaret på det uppställda problemet, är *tron*.[4]

Tron innebär, att i individen finnes något med det etiska inkommensurabelt, vilket icke får betraktas såsom det onda, utan vilket just såsom inkommensurabelt är överordnat det etiska och står högre än detta.[5] Att detta påstående uttrycker något för tanken otillgängligt och orimligt, framgår av den bestämning, som förut givits det etiska såsom det för varje människa förpliktande. Men detta förhållande bevisar ingalunda, att tron icke finnes till. Det för trons sfär egenartade är nämligen dess karaktär av *paradoxalitet*. När trons väsen säges ligga däri, att den enskilde såsom den enskilde är högre än det allmänna, och att han såsom den enskilde står i ett absolut förhållande till det absoluta, så skall på samma gång lika starkt betonas, att denna tro innehåller en för tanken otillgänglig paradox. Denna paradox-tro representerar Abraham, och denna tro uttrycker han normalt i sitt liv. Han handlar i kraft av det absurda, och det absurda kommer i hans liv till uttryck just däri, att Abraham såsom enskild är högre än det allmänna. Skulle icke tron vara denna paradox, så har tro aldrig funnits till; men härav följer då också med avseende på Abraham, vars berättigande står och faller med denna paradox-tro, att Abraham är förlorad.[6] Abraham har nämligen, i olikhet med den tragiske hjälten, genom

[1] a. a. s. 109. [2] a. a. s. 107. [3] a. a. s. 110, 126, not 1.
[4] a. a. s. 110. [5] a. a. s. 105, 117. [6] a. a. s. 106.

sin gärning överträtt det etiska överhuvud; han gör gällande ett högre mål utanför det etiska, i förhållande till vilket han åsidosätter detta. Det mål, för vilket Abraham suspenderar sin plikt att älska sin son, står icke i något förhållande till det allmänna. Det är icke för att fylla en ur etisk synpunkt högre handling, som Abraham begår denna pliktstridiga handling, icke för att, såsom den tragiske hjälten, hävda statens idé eller för att frälsa ett folk genom att försona vreda gudar. Det finnes i Abrahams liv intet högre etiskt mål än det att han skall älska sin son. När Abraham bryter häremot, uppstår den förfärliga kollisionen, att detta etiska mål icke kan uppgivas så, att det i samma ögonblick återvinnes genom att ingå i ett än högre, etiskt mål. Abrahams gärning, genom vilken han oförsonligt bryter mot det allmänna, är ett rent »privat företag». Ur det allmänna kan Abraham icke på något sätt hämta motiv för sin handling, han kan icke ens vinna någon förklaring för den eller förebära någon förmildrande omständighet. Försåvitt det allmänna är tillstädes, är det liksom dolt i Isak, och det måste ropa genom Isaks mun: gör icke detta, ty du tillintetgör därmed allt![1] Denna Abrahams situation är otänkbar i hedendomen. Medan det etiska såsom sådant för hedendomen är det obetingat högsta, framstår själva det etiska för Abraham såsom en frestelse.[2] Abraham måste bryta mot det etiska, därför att han känner en plikt, som är högre än varje plikt gentemot detta. Abrahams särmärke, varigenom trons nya kategori väsentligen bestämmes, och varigenom den enskilde såsom sådan blir högre än det allmänna, är det paradoxala, att han i tron känner *en absolut plikt mot Gud*.[3]

Medan den allmänna människan bestämmer sitt förhållande till det absoluta genom sitt förhållande till det allmänna, i det att det allmänna såsom sådant för den etiske individen är det gudomliga, så kan trons paradox uttryckas däri, att den enskilde bestämmer hela sitt förhållande till det allmänna genom sitt förhållande till det absoluta. Medan i förra fallet det etiska blir ett noggrant uttryck för det absoluta, så att det därmed självt upphöjes till det absoluta, nedsättes i senare fallet det etiska till att bliva det relativa. Att det etiska nedsättes till att bliva det relativa, betyder icke att det skall tillintetgöras; men det etiska kommer i ett helt nytt läge och får ett helt nytt uttryck i individens handlande. Det etiska erhåller nu ett paradoxalt uttryck. Den troende kan genom sin absoluta plikt mot Gud tvingas att giva kärleken till nästan ett

[1] a. a. s. 109. [2] a. a. s. 109. [3] a. a. s. 119.

uttryck, som väsentligen strider mot allt, som ur etisk synpunkt är plikt, och i detta avseende är just Abraham det stora, åskådliggörande exemplet.[1] Så snart den enskilde vill uttrycka sin absoluta plikt i det allmänna, befinner han sig i anfäktelse, och ingår han i det allmänna, syndar han mot sin absoluta plikt.[2] Den troende synes härmed å ena sidan uttrycka den högsta egoism, i det han gör det förfärliga icke för det allmännas, utan för sin egen skull; men tron är å andra sidan uttryck för den mest absoluta hängivenhet, i det den troende gör detta brott mot det allmänna i lydnad för Guds vilja.[3] Trons paradox betyder, att den troende i detta brott mot det allmänna ensam står högre än det allmänna. Det paradoxala i denna position kommer till uttryck däri, att individen härvid aldrig kan göra sitt handlingssätt förståeligt för någon annan, vem det än må vara. Medan det etiska är det uppenbara, måste den troende sålunda innesluta sig i hemlighetsfullhet. Den ene *trons riddare* kan på intet vis hjälpa den andre. Antingen blir den enskilde individen själv en trons riddare därigenom, att han tager denna oförståelighetens paradox på sig, eller han blir det alldeles icke. Mänsklig gemenskap är i dessa regioner alldeles otänkbar.[4] Om därför än någon människa skulle försöka att på någon annans ansvar och tillskyndelse bliva en trons riddare, så skulle han likväl icke kunna bliva detta. Blott den enskilde kan genom sig själv såsom enskild, utan främmande hjälp, bliva trons sanne riddare. Trons riddare har blott sig själv att stödja sig vid. Denna den troendes *absoluta isolering* uttrycker på en gång det stora i tron och det förfärliga i den troendes ställning. I denna isolering ligger ett av de kännetecken på den sanne trosriddaren till skillnad från den oäkte, vilka kunna härledas ur paradoxen, och vilka också den utomstående kan förstå, om än blott den enskilde individen själv i sista hand kan avgöra, om han själv är en dylik trons sanne riddare eller icke.[5]

Trons riddare prövas beständigt. I varje ögonblick finns möjlighet för honom att ångrande vända tillbaka till det allmänna, och denna möjlighet kan lika gärna vara sanning, som den kan innebära en anfäktelse. Upplysning i detta avseende kan icke hämtas hos någon annan människa, ty söker individen göra detta, är han strax utanför paradoxen, som kräver oförståelighetens martyrium.[6] Medan den tragiske hjälten, så snart offret är gjort, åter finner vila i det allmänna, hålles trons riddare ständigt i spänning därigenom,

[1] a. a. s. 119 ff. [2] a. a. s. 119. [3] a. a. s. 120.
[4] a. a. s. 120. [5] a. a. s. 120, 127. [6] a. a. s. 126, 128.

att han, absolut isolerad, står under det vidunderliga, det absurda.[1] Den sant troende går en ensam väg, trång och tung. Han känner djupt det förfärliga i att färdas ensam ut från det allmänna, att beständigt gå framåt utan att få möta en enda vandrare. Han inser mycket väl det sällsamma i sin egen ställning, han vet, att han, mänskligt sett, är en vansinnig.[2] Det är ur mänsklig synpunkt oförklarligt, huru den enskilde förmår att leva under den paradox, som är trons väsen; det är också oförklarligt, huru någon överhuvud kan inkomma i denna trons paradoxala sfär. På samma gång som trons paradoxalitet härmed strängt upprätthålles, skall å andra sidan lika starkt fasthållas, att ingen människa är utestängd från möjligheten att bliva troende. Tron är ett patos, en lidelse; och lidelsen är ju det grundelement, i vilket allt mänskligt liv överhuvud äger sin gemensamma grund och sitt gemensamma fäste.[3]

Skillnaden mellan den tragiske hjälten och trons riddare har ur etisk synpunkt visat sig i främsta rummet vara den, att den tragiske hjälten icke når paradoxen, genom vilken en radikal brytning med det allmänna blir nödvändig. Den tragiske hjälten och den troende äro bärare av tvänne väsentligen skilda principer. Olikheten mellan dessa principer visar sig mest åskådligt i deras olika förhållande till *timligheten*.

De ifrågavarande tvänne principerna hava den bestämningen gemensam, att de båda förutsätta *en oändlighetens rörelse* i själen. Den tragiske hjälten och trons riddare ha båda kärlek till livet och verkligheten och äga kraft att koncentrera hela livets innehåll och verklighetens betydelse i en enda önskan. Sedan en dylik koncentration av livets innehåll i en enda önskan har skett, gör den blivande tragiske hjälten och trosriddaren en oändlighetens rörelse. Denna innebär, att individen i fullt medvetande om betydelsen av sin handling fritt avstår från hela den önskan, i vilken den timliga tillvarons innehåll för honom blivit koncentrerad. I känslan av sitt evighetsmedvetandes, sin själs oändliga vikt och värde i jämförelse med allt enskilt timligt, höjer sig individen i denna rörelse över omsorgen för det ändliga. Det timliga blir för honom det helt och hållet likgiltiga i förhållande till det allena avgörande: själen och evigheten. Denna oändlighetens rörelse kan betecknas såsom den *oändliga resignationen*. Och denna rörelse med den försakelse, den innebär, kan envar av egen kraft tukta sig till att utföra.[4] Visserligen kostar det ansträngning och smärta för individen att samla

[1] a. a. s. 111, 123, 127. [2] a. a. s. 124. [3] a. a. s. 115 f.
[4] a. a. s. 95, 98.

sig i denna koncentration och att genomföra den oändliga resignationens rörelse. Men kräver den oändliga resignationen sålunda av envar, som skall förverkliga den, ansträngning och smärta, så skänker denna resignation också fred, vila och hugnad i smärtan. I den oändliga resignationen försonas individen i sin smärta på nytt med livet och tillvaron.[1] På denna ståndpunkt är det som den tragiske hjälten, religiöst sett, står.

Om Abraham blott hade varit en tragisk hjälte, hade han alltså ödmjukt böjt sig för den gudomliga befallningen att offra Isak. Men i samma ögonblick han skulle draga åstad för att utföra denna befallning, hade han då måst säga till sig själv: nu är allt förlorat. Gud fordrar Isak, jag offrar honom — och med honom offrar jag för alltid min glädje. Dock är Gud kärlek och förblir att vara det för mig. Men i timligheten kunna vi hädanefter icke förstå varandra; vi ha i timligheten intet språk gemensamt.[2] Den oändligt resignerande förhåller sig sålunda väsentligen *negativt* gentemot timligheten.

Det är på denna punkt, som motsatsen mellan den oändliga resignationens riddare och trons riddare skarpast framträder. Resignationen är en nödvändig förutsättning, för att individen skall kunna vinna tro, den är det sista stadiet före tron. Men tron själv uttrycker något i förhållande till denna resignation kvalitativt nytt. Detta nya, som i tron tillkommer utöver den oändliga resignationen, är paradoxen, det vidunderliga och absurda, vilket ingalunda får förväxlas med det blott osannolika, det oväntade och oförmodade.[3] I samma ögonblick som trons riddare har gjort den oändliga resignationens rörelse, gör han den rakt motsatta rörelsen, nämligen *ändlighetens rörelse.*[4] Den oändligt resignerande nöjer sig med att rädda sitt eviga medvetande. Därför blir resignationens riddare i timligheten aldrig mera än blott en främling och en utlänning. Men tron nöjer sig icke med att rädda blott vissheten om det eviga medvetandet och att förbliva i ett negativt förhållande till ändligheten. Tron vill vinna tillvaron, ändligheten på nytt. Och för att individen skall kunna vinna det allra minsta utöver sitt eviga medvetande, är tron nödvändig, ty denna önskan uttrycker det paradoxala. På samma gång som individen erkänner omöjligheten av att fasthålla ett visst moment i timligheten, skall han i tro gripa detsamma. I tron avstår individen icke från timligheten, utan han får den tillbaka. Men att få det allra minsta av det som tillhör ändligheten är omöjligt utifrån individens egen kraft; ty hela sin kraft måste individen beständigt uppbjuda för att kunna

[1] a. a. s. 95 f. [2] a. a. s. 86. [3] a. a. s. 85—103.
[4] a. a. s. 88 ff.

göra den oändliga resignationens rörelse.[1] I tron erhåller individen hela timligheten tillbaka i alldeles samma paradoxala mening, i vilken det heter, att den som har tro såsom ett senapskorn, kan flytta berg.[2] Det kräves ett rent mänskligt mod att avstå från timligheten för att vinna evigheten, men det kräves något mera, nämligen det paradoxala och ödmjuka modet för att gripa hela timligheten i kraft av det absurda; och detta mod är trons.[3]

Vad innebär det alltså, att Abraham *trodde*? Det betyder icke, att Abraham är redo att i lydnad för Guds befallning offra Isak; detta är ännu icke tro, Men tron är, att Abraham i strid mot all sannolikhet och allt mänskligt förstånd håller fast vid det enda, att för Gud är allt möjligt, även det som mänskligt sett innebär det omöjliga.[4] Abraham gör icke det minsta utan i kraft av det absurda; på denna spets skall Abrahams existens hållas, och här ligger Abrahams vidunderliga storhet, medan på samma gång det förfärliga i trons ståndpunkt här kommer till uttryck.[5]

Ur rent *religiös* synpunkt har i Frygt og Bæven sålunda kvalitetsskillnaden gjorts gällande mellan den oändliga resignationen och tron. Medan den oändliga resignationen uttrycker en religiositet, vilken ännu ligger inom gränsen för den rent humana utvecklingen, och vilken individen av egen kraft kan tukta sig till att vinna, och vars innehåll hans tanke kan bemästra, framträder i *tron* en helt ny utgångspunkt, nämligen *transcendensen* och ett nytt innehåll, nämligen paradoxen, det mot allt mänskligt förstånd stridande, i kraft av vilket den troende åter vinner det positiva förhållande till ändligheten, som han i resignationen frivilligt försakat.

P. A. Rosenberg har till Kierkegaards framställning i Frygt og Bæven anmärkt, att Kierkegaard här utan att själv vara uppmärksam därpå har företagit tvänne väsentliga *begreppsförskjutningar*. Den ena begreppsförskjutningen har avseende på Kierkegaards bestämning av det *religiösa*. Enligt Rosenberg bestämmer Kierkegaard det religiösa här såsom ett utifrån kommande bud, som icke sammanhänger med individens eget eviga medvetande, utan vilket kommer till och med i direkt strid mot detta.[6]

Att Kierkegaard i Frygt og Bæven framfört en i förhållande till *Enten-Ellers* religiositet ny bestämning av det religiösa är av det ovan framställda tydligt. Frygt og Bæven för fram det religiösa paradigmat, vilket visar sig vara kännetecknat av det absurda.[7] — Bestämmes

[1] a. a. s. 98 f. [2] a. a. s. 97 f. [3] a. a. s. 85, 97 ff.
[4] a. a. s. 87, 97, 161. [5] a. a. s. 87 f., 111.
[6] S. Kierkegaard, s. 78 f. [7] Jfr S.V. VII, s. 219, 222.

härvid det religiösa såsom något utifrån kommande, vilket ej sammanhänger med individens eviga medvetande? I viss mening är det verkligen så. Tron kräver, såsom ovan påpekats, en ny utgångspunkt: transcendensen. Detta svarar mot hävdandet av, att individen aldrig av egen kraft kan göra trons rörelse. Det religiösa i sträng mening kan mottagas blott i det privata gudsförhållandet, vilket innesluter det för allt mänskligt förstånd otillgängliga. I och med hävdandet av den transcendenta utgångspunkten måste alltid förutsättas något, om vilket det gäller, att »det icke uppkommit i någon människas tanke».[1] Men i en annan mening är det religiösa alldeles icke något i förhållande till individens eviga medvetande yttre. Visligen står tron i kvalitativ motsättning till den oändliga resignationen, i vilken individens eviga medvetande kommer till uttryck. Men det religiösa gudsförhållandet uttrycker lydnad för individens absoluta plikt, genom vilken han bevarar sin andegemenskap med Gud i den djupaste innerlighet. I denna mening innebär det religiösa ett ännu djupare uttryck för människans innersta väsen, än det eviga medvetandet i dess mera allmänna betydelse självt kan göra. Då tron är den högsta lidelsen, och lidelsen är det element, i vilken allt mänskligt enar sig, blir steget från det etiska till det religiösa därför icke ett steg nedåt till något i förhållande till det sant mänskliga yttre, utan det blir tvärtom ett avgörande steg uppåt och inåt till individens högsta dialektiska förinnerligande.

Den andra begreppsförskjutning, som Kierkegaard utan att själv vara uppmärksam därpå i Frygt og Bæven skulle ha företagit, har avseende på bestämningen av *det etiska*. Med utgångspunkt från Kierkegaards ovan anförda uttalande, att individens uppgift etiskt sett är att från sig själv borttaga innerlighetens bestämning och att uttrycka denna i det yttre, anmärker Rosenberg, att medan det etiska i Enten-Eller bestämmes såsom individens djupaste väsensvilja, bestämmes det etiska i Frygt og Bæven såsom något rent yttre, vilket t. o. m. står i strid mot individens innerlighet.[2]

Hela denna invändning utgår emellertid från en tolkning av det ifrågavarande uttalandet, vilken i detta inlägger en för detsamma främmande tanke. Att det etiska i Frygt og Bæven icke mindre än i Enten-Eller måste av Kierkegaard uppfattas såsom något inre, såsom uttryck för individens egen väsensvilja, utgör nämligen den nödvändiga förutsättningen för, att den konflikt med det allmänna, i vilken Abraham insättes, verkligen skall kunna bestämmas såsom en inre

[1] Jfr Pap. III, A. 211. [2] a. a. s. 78.

konflikt, såsom en kollision, ur vilken räddning kan ske endast i kraft av det absurda. Mot den handling, som Abraham står redo att utföra, uppreser sig icke blott det allmänna i betydelsen av en allmänt gällande lag utan lika mycket Abrahams eget etiska medvetande; detta medvetande vinner blott i styrka därigenom, att det på sin sida har det allmännas dom. Låge Abrahams konflikt i förhållandet mellan det inre och något rent yttre, vore den dialektiska knuten icke åtdragen så, att tron ensam skulle kunna finna lösningen. När individens etiska uppgift säges vara att avföra från sig innerlighetens bestämning och att uttrycka denna i det yttre, så får denna tanke icke fattas så, som gällde det ifråga om det etiska en yttre prestation utan motsvarande innerlighet. Uttalandet avser tydligen att från en ny utgångspunkt skärpa den konflikt, i vilken Abraham ställes. Med innerlighet menar Kierkegaard i verkligheten här icke innerligheten överhuvud, om än den avsiktligt tillspetsade ordalydelsen kan sägas peka i denna riktning; vad han åsyftar är tydligen en i förhållande till det yttre isolerad och dold innerlighet, bevarad i hemlighetsfullhet och i ogenomtränglig tystnad, och vad uttalandet skall framhålla är, att just ifråga om individens djupaste innerlighet gäller uppgiften etiskt sett — att bliva obetingat uppenbar.

Ur *etisk* synpunkt blir enligt framställningen i Frygt og Bæven den troende *undantaget*; han blir en emigrant ur det allmännas sfär och radikalt skild från det allmänna.[1]

I detta avseende har en förskjutning i åskådningen tydligen ägt rum i jämförelse med Kierkegaards framställning i Enten-Eller. I Enten-Eller subordinerar undantaget ännu under det allmänna och äger i detta sin norm. I Frygt og Bæven åter är förhållandet det motsatta. Undantaget står här i egenskap av undantag högre än det allmänna; det har så långt ifrån i det allmänna sin norm, att undantaget självt — och häri ligger ur etisk synpunkt det paradoxala — utgör paradigm för det allmänna. Ehuru undantaget innebär just det irreguliära, skall det likväl vara förebild för alla.[2] Undantaget visar sig härmed företräda en i förhållande till den allmänna människans ideal fullt självständig etiskt-religiös norm. I Enten-Eller bestämmes undantaget egentligen utifrån själva natursynpunkten; det betecknar en genom de givna naturliga betingelserna nödvändig inskränkning i omfånget för individens etiska strävan. Undantaget innebär sålunda en brist, vilken i det allmänna äger sitt korrektiv. I Frygt og Bæven åter bestämmes undantaget icke nedifrån natur-

[1] a. a. s. 161. [2] S.V. VII, s. 218 f.

synpunkten och de omedelbart givna individualitetsbetingelserna, utan det bestämmes uppifrån, från individens absoluta pliktförhållande gentemot Gud. I kraft av sitt privata gudsförhållande tvingas individen till en handling, genom vilken han inträder i en från det allmänna kvalitativt skild livssfär. Medan undantaget i Enten-Eller i det etiska ännu äger sitt ideal, innebär ju det etiska här anfäktelsen och frestelsen.[1] Existensen i denna undantagets sfär erhåller ock en karaktär, rakt motsatt den etiska existensens. Medan den allmänna sfären kännetecknas av öppenhet, uppriktighet, ro, trygghet och gemenskapsliv mellan de människor, som tillhöra samma givna verklighet, präglas undantagets sfär av fruktan och bävan, nöd och ångest; undantaget kan icke göra sig självt till en för envar öppen och läslig skrift, han måste hålla ut i en hemlighetsfull tystnad, i en absolut isolering, åtskild från allt mänskligt gemenskapsliv, han har intet annat att hålla sig till än till sig själv och till sitt enskilda gudsförhållande.[2] Men i detta sitt gudsförhållande har den troende mitt i ångesten och nöden glädje och kraft av det absurda.[3] Att leva såsom denne trons riddare är därför på en gång det högsta och det svåraste.

Genom dessa bestämningar av undantagets paradox-sfär har den etiska linje, som i Enten-Eller framföres blott tveksamt och utifrån en annan utgångspunkt, hävdats icke blott såsom en självständig livssfär med sin egen norm, utan rentav såsom den högsta livssfären, i det den nu göres gällande såsom det normala uttrycket för det i sträng mening religiösa livet. Emancipationen av undantaget från den allmänna etiska sfären är härmed principiellt genomförd. Så snart det i egentlig mening religiösa framställes, blir den radikalt individualistiska etiska riktningen i Kierkegaards åskådning avgjort uppenbar. Redan sammanhanget mellan den religiösa livssfären och den absoluta isolationen i Frygt og Bæven ger en antydan om, att den allmänna etiska sfären skall komma att undanträngas, i samma mån den i sträng mening religiösa livssfären blir den centrala i Kierkegaards etiska åskådning. Visserligen sluta »Problemata» i Frygt og Bæven icke med något kategoriskt svar på den från början framställda frågan, huruvida paradoxen är, eller huruvida den enskilde såsom sådan kan stå i ett absolut förhållande till Gud och därmed göra en suspension av det etiska berättigad. Framställningen slutar i ett antingen-eller; antingen skall svaret på den uppställda frågan bliva jakande, eller också är Abraham förlorad.[4] Denna slutsats, som lämnar valet öppet och icke lämnar något di-

[1] Jfr S.V. VII, s. 222. [2] S.V. III, s. 159, 163. [3] a. a. s. 100.
[4] a. a. s. 165.

rekt positivt resultat, är ett följdriktigt uttryck för den indirekta framställningsform, som Kierkegaard hävdar. Men i verkligheten vill hela Frygt og Bæven utgöra ett enda lovtal över Abraham och ett lovprisande av honom såsom trons fader. Gent emot det etiska stadiet med dess ro, trygghet och med dess allmänna religiositet göres härmed i själva verket den strängt individualistiska religiositeten gällande, likväl utan att ett specifikt kristligt innehåll ännu inlägges i denna paradoxreligiositet. I och med Frygt og Bæven har den etiska åskådningen slagit in på en helt annan väg än den, som det etiska stadiet går. Kierkegaards åskådning skall icke komma att utveckla sig i den riktning, som den allmänna människans ideal utvisar i sitt positiva förhållande till det sociala och borgerliga och i sitt utvecklande av ett icke blott rent individuellt jag, utan också av ett socialt borgerligt och statligt jag. Den högsta etiska uppgiften skall icke komma att bestämmas såsom den att i det allmänna finna ett vänligt hem. Kierkegaards etiska åskådning har avgjort slagit in på det religiösa undantagets trånga väg, på vilken vandraren stiger mot allt högre rymder, men också in i ett allt djupare lidande och i en allt mera förfärande ensamhet. Att hava utvisat denna väg såsom den ideala och den för alla förebildliga är ur den synpunkt, som här är bestämmande, den främsta betydelsen av framställningen i Frygt og Bæven.

5.

Kierkegaards på *Frygt og Bæven* närmast följande skrift var *Gjentagelsen*. Jämföres den framställning, som i Frygt og Bæven givits av troshjälten Abraham med teckningen i Gjentagelsen av Job, så visar sig en omisskännlig likhet mellan de åskådningar, för vilka Abraham och Job framställas såsom bärare. Både Abraham och Job komma, ehuru på olika sätt, i konflikt med det allmänna. Denna konflikt är för bådadera en prövning; konflikten har en högre mening och en blott temporär varaktighet, varefter Abraham får tillbaka Isak och Job får allt sitt dubbelt igen. Men i det ändligheten så återvinnes, vinnes den tillbaka i en högre sfär, i en ny omedelbarhet, genom vilken allt inifrån sett har blivit kvalitativt nytt. Själva händelseförloppet och den inre utvecklingen erbjuda i så måtto likhet. Detta samband mellan Frygt og Bæven och Gjentagelsen uttrycker Kierkegaard själv därmed, att den kategori, som i Gjentagelsen framställes, svarar mot det irreguliära religiösa paradigmat i

Frygt og Bæven. Rent etiskt sett säges en prövning i denna mening vara otänkbar, emedan det etiska är det allmängiltiga. Ur rent etisk synpunkt blir prövningen därför aldrig mera än ett skämt. För det religiösa livet är denna prövning åter det högsta allvar.[1] Det är av vikt att fasthålla, att prövningen icke blott för Job utan även för Abraham är av blott temporär innebörd, och att Abraham sålunda återvänder att leva i det allmänna.[2] Uttrycket för detta är, att Isak i verkligheten aldrig blir offrad; Abraham prövas blott och återfår sedan sin son.[3] — Den prövade återvänder sålunda till det allmänna, och likväl återvänder han i en annan mening aldrig dit. Ty han behåller ett evigt intryck av det förfärliga, som han har genomgått.[4] I detta uttalande antydes, att den individ, som en gång genomlevat den radikala konflikten med det allmänna, aldrig kan verkligen bli hemma i denna sfär och där finna ro och trygghet i samma mening som förut. På ett inre sätt måste den en gång prövade alltid känna sig lösgjord från hela denna livssfär, även om han så fullständigt tillhör den utifrån sett, att hans liv äger en påfallande likhet med det, som tron så djupt föraktar, själva kälkborgerligheten.[5] Den prövade troende får i kraft av det absurda timligheten tillbaka, han lever såtillvida med denna liksom i ett lyckligt äktenskap, men det vidunderliga i hans ställning är, att medan han har glädje i kraft av det absurda, ser han i varje ögonblick svärdet sväva över den älskades huvud.[6] Den troendes förhållande till verkligheten blir sålunda aldrig något rent självfallet och naturligt; det blir alltid dialektiskt. Tryggheten, säkerheten, liksom öppenheten och uppriktigheten i detta liv kan han aldrig återvinna i samma mening som förut.

På denna punkt skall skillnaden mellan »återupprepningens» individ och troshjälten ligga. Det för troshjälten i detta avseende karaktäristiska är hans positiva paradoxala förhållande till timligheten. »Återupprepningens» individ synes åter här intaga en ståndpunkt på visst sätt mellan den oändliga resignationens riddare och

---

[1] Jfr S.V. VII, s. 222 f. [2] S.V. VII, s. 226.

[3] Detta förhållande brukar Kierkegaard längre fram såsom symboliskt uttryck för hela judendomens ställning till lidandet. I judendomen blir lidandet aldrig mera än en övergående prövning. Därför har ock judendomen väsentligen sitt perspektiv begränsat till jordelivet. I kristendomen åter är lidandet ej en prövning, utan det följer beständigt med i jordelivet; i evigheten åter är allt förändrat till idel salighet, en förändring, till vilken judendomen icke känner någon motsvarighet. E.P. 1851—53, s. 314 f. (1853).

[4] S.V. VII, s. 226. [5] S.V. III, s. 89. [6] S.V. III, s. 100.

trons hjälte. Den förres förhållande till ändligheten var ju väsentligen negativt, det enda denne bekymrade sig om var att rädda vissheten om själens oändliga värde. I trons sfär accentueras åter själva återvinnandet av den timlighet, som för individen synts helt förlorad. Skillnaden mellan Job, såsom representant för »återupprepningens» kategori, och Abraham, såsom trons fader, uttrycker Kierkegaard själv därmed, att Job visserligen icke såsom Abraham är en trons hjälte, men gränsstriderna till tron kunna i Job sägas vara utkämpade.[1] Visserligen känner även Job det paradoxala, som i trons sfär är det bestämmande. »Återupprepningens» kategori är absolut transcendent, individen sättes i ett rent individuellt förhållande till Gud, i vilket han icke kan låta sig nöja med någon förklaring på andra hand. »Återupprepningen» inträder först då, när mänskligt sett allt talar för omöjligheten av, att något sådant skulle kunna inträffa. Men i »återupprepningen» ligger trots detta själva tyngdpunkten icke i det transcendenta och paradoxala. Ehuru även här en positiv ställning till timligheten förutsättes, är det enda avgörande den nya omedelbarhet, som vinnes. Förhållandet till timligheten utgör blott det medium, genom vilket denna förändring frambringas.[2] — Den skillnad, som härmed hävdats mellan Jobs och Abrahams kategorier, är emellertid utifrån Kierkegaards egen framställning i verkligheten svår att göra gällande. Såsom ovan framhållits, betonar nämligen Kierkegaard starkt, att »återupprepningen» utgör en rent religiös kategori, och med avseende på denna brukar han bestämningar, vilka synas ställa »återupprepningen» i full paritet med tron. Där »återupprepningen» med religiöst allvar genomföres, innebär den enligt Kierkegaards framställning en existens i religiös fruktan och bävan men också i tro och tillit.[3] Då nu Job personifierar den religiöst genomförda »återupprepningen», synes detta innebära, att Job i verkligheten tillhör samma existenssfär, som den troende Abraham. Olikheten mellan trons hjälte och »återupprepningens» religiösa representant, Abraham och Job, torde i sista hand kunna återföras till den olika användning, som i författarskapet göres av dessa individualiteter, och i samband därmed till ett framhävande av olika sidor i den prövning, som Abraham och Job ha att genomgå. Medan det ifråga om Job sålunda är den inre själsliga förnyelsen, som äger huvudintresset, ligger tyngdpunkten ifråga om Abraham på själva det absurda i hans tro och på det häremot svarande återvinnandet av timligheten; ifråga om Abraham

[1] S.V. III, s. 243 f. [2] Jfr a. a. 262 f. [3] a. a. s. 244, 263.

betonas ock på ett sätt, som saknar motsvarighet i Jobs prövning, den teleologiska suspension av det etiska, som Abrahams gärning innebär.

Men i ett betydelsefullt avseende är syftet med framställningen i Frygt og Bæven och i Gjentagelsen ett och detsamma. I båda dessa skrifter hävdas det religiösa undantagets berättigande. En ny rangordning göres härmed gällande, enligt vilken undantaget, där det är berättigat, ifrån att förut ha varit styvmoderligt behandlat, återkommer till heder och ära.[1] Undantaget står högre än det allmänna. Likväl är bandet mellan det etiska stadiet och det religiösa undantaget icke ännu fullständigt slitet. Ehuru undantaget hävdas såsom högre i rangordningen än det allmänna, svarar det mot prövningens blott temporära kategori, och härav följer, att undantaget efter prövningen har att åter inträda, så långt detta nu i verkligheten är möjligt, i det allmännas sfär. Såtillvida betraktas det etiska stadiet med dess strävan för ett icke blott rent individuellt, utan även socialt och borgerligt själv ännu såsom det normala, ehuru det icke längre tillerkännes platsen såsom den högsta livssfären.

Frågar man nu efter Kierkegaards personliga ställning till den åskådning, som i Frygt og Bæven och i Gjentagelsen har gjorts gällande, så visar sig, att bakom dessa framställningar i verkligheten ingalunda, såsom Kierkegaard själv velat hävda, står en främmande pseudonym utan samhörighet med Kierkegaard själv och med hans personliga åskådning. Vad framställningen i Frygt og Bæven beträffar förklarar Kierkegaard i dagboken år 1849, att den egentliga mystifikationen i denna skrift är, att den reproducerar hans eget liv och hans rent personliga förhållanden.[2] Ett dylikt uttalande har giltighet också med hänsyn till Gjentagelsen, om än Kierkegaards personliga problem på ett ojämförligt mera åskådligt sätt i Frygt og Bæven blivit framställt och tillspetsat. Men liksom Enten-Eller utgöra Frygt og Bæven och Gjentagelsen — liksom ock senare lidandeshistorien i *Stadier paa Livets Vei* — egentligen dikteriska omskrivningar av och till allmänna livsspörsmål förvandlade uttryck för det livsproblem, som under dessa år så oerhört starkt upptager Kierkegaard personligen, det problem, som Kierkegaard själv betecknat med orden: »Mit Forhold til 'Hende'».[3]

Vid brytandet av sitt förhållande till »Hende» stod Kierkegaard ensam och oförstådd, utan möjlighet att verkligen kunna förklara sitt handlingssätt, vilket av det allmänna medvetandet enhälligt dömdes

[1] a. a. s. 261 f.

[2] E.P. 1849, s. 376. Jfr R. Meyer, Forlovelsen, s. 94.

[3] Jfr R. Meyer, a. a., s. 73.

såsom brottsligt och förkastligt.[1] Kunde nu Kierkegaard ensam ha rätt gentemot alla, då härtill kom, att hans egen känsla talade samma språk som detta dömande allmänna? Måste icke hans rent personliga, nästan gränslösa hängivenhet[2] samt alla de olika förhållandena i i övrigt tvinga honom att stanna i det allmännas sfär och att realisera äktenskapet?[3] Men Kierkegaard kände sig religiöst tvingad att handla så, som han gjorde, i strid mot det allmänna och mot sin egen högsta önskan och sin innerligaste känsla; denna handling var en rent personlig handling inför Gud.[4] Han hade, såsom han uttrycker sig, strandat icke på »Hende», utan på det att gifta sig, och han hade religiöst strandat härpå.[5] Han hade kommit till insikt om, att han för alltid var utestängd från det allmänna, att han var *undantaget*. Högre än alla etiska hänsyn måste för honom stå lydnaden för det, han på grund av denna sin undantagsställning kände såsom sin absoluta plikt. I absolut isolering, handlande grymt av kärlek i lydnad för den absoluta plikten, sådan var i verkligheten Kierkegaards egen situation, då han gjorde sitt livs stora offer.[6]

Finnes en teleologisk suspension av det etiska? Finnes ett högre mål, för vars skull även det såsom allmängiltigt erkända etiska måste kunna uppgivas? Svaret på detta problem i Frygt og Bæven ligger inneslutet i svaret på frågan, om det finnes en absolut plikt mot Gud, i jämförelse med vilken alla de lägre och högre plikter, som framträda i det etiska gemenskapslivet, betyda intet, utan vilka, om så kräves av lydnaden för den absoluta plikten, hänsynslöst skola uppgivas.[7] Och om en individ måste begå en dylik handling, vilken för hela hans liv måste få avgörande betydelse, har han då etiskt sett rätt att tillsluta sig själv i hemlighetsfullhet och i absolut isolering, så att varje annan människa hålles utanför?[8] Dessa problem, vilka i Frygt og Bæven framställas utifrån Abrahams etiska kollision, äro uttryck för Kierkegaards rent personliga ovan berörda konflikt.

Häri ligger inneslutet att den absoluta plikt och den lydnad för Guds bud, som tvingade Kierkegaard till detta steg, för honom i grunden icke betyder något godtyckligt yttre bud, under vilket han nödtvunget böjde sig. Visserligen var det »faktum», på vilket han strandade, i en mening något yttre, vilket tvingade honom

[1] R. Meyer a. a. s. 81, 88 f., 104, 121. Pap. III, A. 159. Jfr E.P. 1849, s. 68.
[2] R. Meyer a. a., s. 78. Pap III, A. 147. [3] Pap. IV, A. 106.
[4] Pap. III, A. 166. E.P. 1850, s. 251. Jfr R. Meyer, a. a., s. 93, 110, 147.
[5] R. Meyer, a. a. s. 78, 90 99, f. Jfr E.P. 1849, s. 151, 278.
[6] R. Meyer, a. a. s. 80, 90, 118 f. Pap. III, A. 159, 161, 166. Pap. IV, A. 76.
[7] Jfr S.V. III, s. 117 ff. [8] Jfr S.V. III, s. 130 ff.

att handla så som han gjorde, men å andra sidan framsprang Kierkegaards handlande just ur den djupaste personliga innerlighet. När Kierkegaard tog det avgörande steget ut ur det allmänna, skedde detta därför, att hans djupaste innerlighet — gudsförhållandet — skänkte honom vissheten om, att just detta steg för honom var nödvändigt att taga. Lydnaden för Gud var för Kierkegaard här ett med den personliga självständigheten och djupaste innerligheten.

På samma gång som Kierkegaard sålunda i sitt personliga gudsförhållande äger vissheten om, att han religiöst sett handlat rätt och utifrån den djupaste innerlighet, äger han denna sin förvissning under beständig fruktan och bävan, i nöd och ångest.

Av trons riddare kräves i Frygt og Bæven, att han, ehuru ställd utanför det allmänna, skall erkänna det härliga i att tillhöra detta.[1] Även detta krav äger sin motsvarighet i Kierkegaards personliga förhållanden. Såsom tidigare visats, fortfar Kierkegaard, ehuru medveten om sin undantagsställning, att prisa livet i det allmänna, och han ser i äktenskapet, mänskligt sett, rent av frälsningen för sitt eget liv. Ehuru undantagsställningen för honom är den enda möjliga, mänskligt sett, och den religiöst sett riktiga, erkänner han likväl denna sin ställning vara lägre än det etiska livet i det allmänmänskligas sfär.[2]

När Kierkegaard emellertid samtidigt prisar trons liv hos Abraham såsom det högsta livet överhuvud, sammanhänger detta därmed, att medan Kierkegaards eget liv med hänsyn till denna konflikt väsentligen uttrycker den oändliga resignationens rörelse, ser han Abraham uttrycka trons paradoxala rörelse, genom vilken ändligheten i strid mot allt mänskligt förstånd på nytt hel och hållen vinnes tillbaka. Denna trons rörelse, som för Kierkegaard uttrycker det högsta, förmår han, liksom den pseudonyme författaren till Frygt og Bæven, Johannes de silentio, icke själv förverkliga. Med avseende på Kierkegaards etiska konflikt skulle detta nämligen innebära, att Kierkegaard, ehuru ett dylikt steg, mänskligt sett, syntes honom vara en orimlighet, i kraft av det absurda skulle ha återknutit sitt förhållande till »Hende» och därmed på nytt inträtt i det allmännas sfär. Att denna trons rörelse i själva verket också föresvävat Kierkegaard såsom det ideala, framgår direkt av Kierkegaards egna uttalanden. Strax efter förlovningens brytande förklarar Kierkegaard sin synd vara, att han icke ägt *tro*, tron på att för Gud är allt möjligt, men han tillfogar likväl på samma gång frågan, var gränsen går mellan det att tro och det

[1] S.V. III, s. 124.

[2] R. Meyer, a. a. s. 94. E.P. 1847, s. 219. E.P. 1849, s. 402.

att övermodigt fresta Gud.[1] I överensstämmelse med trosbegreppet i Frygt og Bæven bestämmer Kierkegaard också i en dagboksanteckning tvänne år senare tron såsom ett hopp också för detta livet, men väl att märka ett hopp i kraft av det absurda, icke i kraft av det mänskliga förståndet, ty ett dylikt hopp är blott levnadsvisdom, icke tro.[2] Av grekerna har tron därför med rätta betecknats såsom ett slags gudomligt vanvett.[3] Huru avgjort Kierkegaard än är medveten om omöjligheten för honom själv att verkligen realisera det allmänna genom ett äktenskap, och huru orimligt, mänskligt sett, ett återvändande till »Hende» för honom skulle varit, förklarar han likväl uttryckligen, att om han verkligen ägt *tro*, så hade han aldrig brutit detta sitt förhållande.[4]

Därför kvarstår den väsentliga skillnaden mellan Abrahams och Kierkegaards eget personligt religiösa förhållande, att Kierkegaard blott såsom ett ideal omfattar och framställer den paradoxala tro, vilken i Abraham äger sin personifikation. Kierkegaard gör därför icke heller anspråk på att tillhöra samma existenssfär, som troshjälten Abraham. Beständigt skall kvalitetsskillnadens djup strängt hävdas. Abraham är troshjälten. Men sig själv karaktäriserar Kierkegaard i jämförelse härmed såsom blott en diktar-existens.[5]

6.

I *Frygt og Bæven* har Kierkegaard åskådliggjort, huru den sant troende genom sin absoluta plikt mot Gud tvingas att ställa sig i radikalt motsatsförhållande till det etiska stadiets åskådning. Denna konflikt och den däri inneslutna teleologiska suspensionen av det etiska bestämmes emellertid såsom en prövning, vilket innebär, att den har blott temporär giltighet. Men den frågan inställer sig härvid, huruvida icke denna suspension av det etiska i grunden är något annat än ett enstaka uttryck för den troendes privata gudsförhållande, huruvida den icke väsentligen beror på en inre radikal motsättning mellan å ena sidan det etiska, å andra sidan det specifikt religiösa. Härav skulle då följa, att i samma mån den religiösa livssfären hävdades, det etiska stadiet med nödvändighet måste trängas undan. Förhåller det sig så, att en oförsonlig motsägelse råder mellan det religiösa undan-

[1] Pap. III, A. 166. [2] Pap. IV, A. 108.
[3] Pap. IV, A. 109. [4] Pap. IV, A. 107.
[5] S.V. XIII, s. 505 ff. 556—575, 605 ff. E.P. 1849, s. 167, 388 f. E.P. 1854—55, s. 174 f. (1854).

tagets kategori och det allmänna, och hävdas samtidigt detta religiösa liv såsom paradigmat, då har det etiska stadiet blivit principiellt upphävt, och den strängt individualistiska paradoxala religiositeten måste hävdas såsom den för alla gällande normen.

Av avgörande betydelse för detta med utgångspunkt från den teleologiska suspensionen givna spörsmål är Kierkegaards framställning i *Philosophiske Smuler*, författad av pseudonymen Johannes Climacus och med Kierkegaards namn utsatt såsom utgifvare — varigenom ett samband mellan skriftens innehåll och Kierkegaards egen åskådning skall antydas — och i *Begrebet Angest*, författad av pseudonymen Vigilius Haufniensis. I Phil. Smuler utgår Kierkegaard från den sokratiska satsen, att sanningen kan läras, vilken sats innebär ett hävdande av, att individen väsentligen själv är i sanningen.[1] Sokratiskt sett blir såsom följd härav varje utgångspunkt i tiden blott något tillfälligt och på sin höjd en anledning; på samma sätt blir den individ, som framträder såsom lärare för en annan, aldrig mera än något för denne tillfälligt, en anledning för den lärande att fördjupa sig i sig själv.[2] Skall ögonblicket i tiden och skall läraren kunna få något mera än denna tillfälliga betydelse, så måste förutsättningen väsentligen ändras; individen måste vara bestämd såsom varande utanför sanningen, i ett tillstånd av osanning, läraren måste därför giva individen icke blott sanningen själv utan också själva betingelsen för att mottaga sanningen. Men den som ger den lärande icke blott sanningen men också betingelsen att mottaga sanningen, han är ingen lärare i vanlig mening. Förutsättningen för all undervisning är, att betingelsen i grunden finnes; saknas denna betingelse, så förmår en lärare intet, ty han måste i så fall först omskapa den lärande, innan han överhuvud kan börja att undervisa honom. Men detta förmår ingen människa. Skall detta kunna utföras, måste det ske genom *Guden* själf.

Försåvitt den lärande emellertid är till, är han ju skapad, och därmed förutsättes, att Gud en gång givit honom betingelsen för att förstå sanningen, eljest vore han ursprungligen överhuvud icke en människa. Måste nu å andra sidan förutsättas, att individen saknar betingelsen, om eljest ögonblicket och läraren skola få avgörande betydelse, så måste alltså individen vara berövad denna betingelse att förstå sanningen, med vilken han ursprungligen begåvats. Denna förlust av betingelsen kan icke ha skett genom Guden eller genom någon tillfällighet utifrån, detta vore i båda fallen en motsägelse; den måste ha förorsakats av individen själv. Men tillståndet att vara

[1] S.V. IV, s. 178 f. [2] S.V. IV, s. 180 f.

i osanning och att vara däri på grund av egen skuld, skall betecknas såsom synd.[1] Skola alltså ögonblicket, d. v. s. den historiska utgångspunkten och läraren, kunna få avgörande betydelse, kräves att den sokratiska förutsättningen upphäves, och att en ny förutsättning insättes: *syndmedvetandet.* Är denna förutsättning satt, är situationen i grunden förändrad, och en helt ny religiös livsåskådning blir nödvändig. Hela framställningen i Phil. Smuler åsyftar i verkligheten att bereda rum för de i avgörande mening kristligt religiösa bestämningarna.[2] Ehuru denna skrift sålunda på ett avgörande sätt närmar sig kristendomen, nämnes här icke ens kristendomens eller Kristi namn.[3] Hela framställningen hålles svävande såsom blott och bart ett tankeprojekt, om vars sanning intet som helst kategoriskt utsäges.[4]

I den meningen tjänar *Begrebet Angest* Phil. Smuler, att denna skrift behandlar det avgörande spörsmålet, huruvida människan är i sanningen eller icke, och huruvida hon, om hon icke är i sanningen, själv är skuld till detta förhållande. Begrebet Angest betecknar författaren såsom »En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden» och anger sålunda uppgiften för denna skrift vara en psykologisk undersökning av ångesten, men utförd så att dogmen om arvsynden härvid ständigt hålles i sikte och belyses.[5] I inledningen till Begrebet Angest uppvisas, att framställningen av synden egentligen icke hör hemma i någon vetenskap; synden skall vara föremål för predikan, i vilken en enskild människa såsom sådan talar till den enskilde.[6] I psykologin kan synden alltså egentligen icke behandlas. Den stämning hos individen, som ensam rätt svarar mot syndens verklighet, är personlighetens allvar, vilket innebär individens aktiva ställningstagande till synden, varvid individen alltså framträder icke såsom blott iakttagande utan såsom handlande, såsom anklagande och dömande.[7] Men så snart synden behandlas i psykologin, förvanskas individens allvar och blir iakttagelse och reflexion.[8] Genom denna falska stämning gentemot synden förändras ock syndens själva begrepp. Synden blir i psykologin ett objekt, d. v. s. den betraktas såsom ett tillstånd i vila.[9] Men synden såsom sådan är icke tillstånd, synden är en verklighet, som ständigt förnyar sig.[10]

Den vetenskap, i vilken behandlingen av synden närmast skulle finna plats, är *etiken.* Emellertid visar sig även här en allvarlig

---

[1] a. a. s. 183 ff. [2] S.V. VII, s. 229 ff. [3] Jfr S.V. VII, s. 242.
[4] Jfr S.V. IV, s. 272. [5] a. a. s. 286. [6] a. a. s. 288.
[7] a. a. s. 295, 385. [8] a. a. s. 287. [9] a. a. s. 287, 294.
[10] a. a. s. 287.

svårighet. Det för etiken karaktäristiska är, att etiken är en idealvetenskap i den meningen, att den vill bringa idealiteteten in i verkligheten; dess rörelse kan därför sägas gå uppifrån nedåt, icke nedifrån verkligheten upp emot idealiteten. Etiken framställer idealiteten såsom människans uppgift och förutsätter, att människan är i besittning av betingelserna att kunna förverkliga denna idealitet. Etiken kan blott uppställa denna oändliga fordran, men den har ingen möjlighet att själv giva kraften till dess förverkligande.[1] Synden tillhör etiken, blott försåvitt som det är på detta begrepp, som etiken strandar genom ångerns hjälp.[2] I det att etiken kräver idealiteten får den nöja sig med ångern; dennas oundviklighet pekar tillbaka på syndens allomfattande verklighet.[3] Skall etiken upptaga i sig synden, kan den ej längre hävda sin idealitet.[4] Och synden kan etiken i verkligheten icke undgå att upptäcka. Ju starkare den hävdar idealiteten, uppgiften för varje individ att bli den sanna, hela människan, desto djupare uppenbarar sig synden såsom ett avgörande hinder för realiserandet av denna uppgift. Och synden visar sig vara en bestämning, som icke tillfälligt tillhör en eller annan enstaka individ, utan den är en för alla människor gemensam väsentlig bestämning, en förutsättning, som pekar utöver den enskilde individen och visar hans samhörighet med mänskligheten totalitet. Ju djupare etiken tränger in i individens synd, desto mera bestämt framträder en kategori, som ligger helt utanför etikens gräns, och genom vilken i verkligheten allt är förlorat för denna etik, nämligen *arvsyndens kategori*.[5] Arvsyndens kategori, i vilken varje individ utan undantag är innesluten, uppenbarar omöjligheten för individen att förverkliga den etikens fordran, som varje ögonblick gör sig gällande. Denna individens vanmakt betyder icke blott en ofullkomlighet i individens fortsatta strävan för uppnåendet av ett ideal; den innebär, att individen rentav befinner sig i ett tillstånd rakt motsatt det, vilket etiken fordrar, så att individen, ju längre han förblir i detta tillstånd, mer och mer förhindras i att överhuvud kunna börja att förverkliga det etiska.[6] Härmed är individen på ett radikalt och förfärligt sätt suspenderad från det etiska och är ironiskt liksom fritagen från att realisera detsamma. Individen är i detta tillstånd väsentligen så olikartad det etiska, att ett individens positiva förhållande till detta är otänkbart. Här visar sig olikheten mellan denna suspension av det etiska och den etiska suspensionen, som svarar mot prövningens kategori. Abraham var, när han prövades, icke *väsentligen* skild från det etiska, han *kunde* väl realisera detsamma,

[1] s. 288. [2] s. 289. [3] s. 385. [4] s. 290. [5] s. 291 f.
[6] Jfr S.V. VII, s. 226.

men hindrades därifrån genom detta högre bud, som för honom betydde en absolut plikt. Så snart detta högre gav honom fri, var överensstämmelsen med det etiska såtillvida återställd, att Abraham i varje fall på ett yttre sätt kunde ingå i detsamma. Nu är förhållandet ett annat, i det att individens radikala suspension från det etiska har till förutsättning *synden* och detta såsom tillstånd i människan.[1]

Med denna bestämning av synden såsom tillstånd synes det ovan anförda uttalandet stå i motsägelse, att synden i psykologin förvanskas därigenom, att den behandlas såsom ett objekt, såsom ett tillstånd.[2] När synden emellertid ena gången betecknas såsom tillstånd, medan andra gången protest uttalas mot syndens behandlande såsom sådant, så är att märka, att den synpunkt, som anlägges, icke är i båda fallen densamma. När det framhålles, att synden ej får betraktas såsom tillstånd, gäller detta ur rent etisk och uppbygglig synpunkt. Etiskt talat är synden intet tillstånd, d. v. s. etiken, försåvitt den kan behandla synden, ser icke ett objekt, ett vilande tillstånd utan ser beständigt, huru synden, så snart den blir till, i samma ögonblick är en ny synd. Etiken räknar blott med det aktuella och konkreta.[3] Såsom tillstånd åter kan synden betecknas för att därmed dess hela mänskligheten omfattande verklighet och dess väsentliga tillhörighet till varje individ utan undantag skall åskådliggöras. Synden såsom tillstånd betecknar, att synden icke är ett tillfälligt moment inom något annat, utan att den såsom en mänskligheten väsentliga bestämning uttrycker en ny begynnelse.[4] När synden här betecknas såsom tillstånd, innebär detta sålunda, att synden skall erkännas såsom en verklighet av så djupgående art, att det etiska genom dennas förhandenvaro i individen blir omöjligt att realisera, i denna beteckning ligger det djupaste erkännande av syndens universalitet och suveränitet i förhållande till mänskligheten.

Denna djupa uppskattning av synden är, framhåller Kierkegaard, främmande för hedendomen. Liksom all antik spekulation utgår från tron på tankens realitet, så utgår ock all antik etik från förutsättningen, att dygden är möjlig att realisera. Synden såsom en allomfattande gåtfull verklighet är det först den kristna etiken, som upptäcker.[5] Genom erkännandet av synden i denna mening har den förutsättning, från vilken den antika etiken utgår såsom självklar, bortfallit. Människans situation är genom denna upptäckt i grunden förändrad. Denna upptäckt omöjliggör en fortsättning i

---

[1] a. a. s. 226 f. [2] S.V. IV, s. 287. [3] a. a. s. 382 not. 2, s. 383.
[4] S.V. VII, s. 227. [5] S.V. IV, s. 292.

omedelbar kontinuitet med den utveckling, i vilken mänskligheten hittills har stått. En ny utgångspunkt och en ny utveckling bliva härmed nödvändiga.[1] Den vetenskap, som nu framträder i etikens ställe, sedan denna strandat på synden, är *dogmatiken*. I motsats till etiken utgår dogmatiken från verkligheten för att sedan söka lyfta denna upp i idealiteten. Dogmatiken förutsätter alltså syndens verklighet i denna allomfattande betydelse; och den förklarar synden i individen och släktet i så måtto, att den för synden tillbaka till arvsyndens oförklarliga verklighet.[2]

I denna nya vetenskap finner *etiken* sin plats såsom den vetenskap, vilken till sin uppgift har fördjupandet av dogmatikens medvetande om verkligheten. Denna etik söker icke ignorera synden, och den visar icke sin idealitet genom att såsom den första etiken utgå från idealiteten och blott ställa dess fordran. Denna etik utför en rörelse motsatt den första, den går nedifrån uppåt; i det den utgår från verkligheten ställer den idealiteten såsom uppgift för att så höja verkligheten till idealitet.[3] Denna etik har att med hänsyn till synden behandla dess olika yttringar och hela dess uppenbarelse i individens liv. Så snart synden verkligen är satt, följer etiken densamma steg för steg och ställer beständigt individen till avgörelse inför sin ideella fordran. I denna nya vetenskap har ock *psykologin* sin plats. Frågan om syndens *reella* möjlighet, huru synden i verkligheten kan bliva till, en fråga om vilken etiken ej har tid att bekymra sig, sysselsätter i stället så mycket djupare psykologin. Denna tjänar härmed i sista hand dogmatiken, som till sin förutsättning har arvsynden, i vilken syndens *ideella* möjlighet ligger.[4]

Det är åt denna psykologiska undersökning av syndens reella möjlighet, som Kierkegaard ägnar skriften Begrebet Angest. Att ingå på en framställning av innehållet i denna skrift i dess helhet, behöver med hänsyn till det föreliggande syftet icke ifrågakomma; i den mån innehållet i Begrebet Angest här äger betydelse har det ovan redan berörts i framställningen av språngets kategori. I detta sammanhang är emellertid av betydelse att rikta uppmärksamheten på den *andra etik*, vilken Kierkegaard i inledningen till Begrebet Angest gör gällande.

Med begagnande av en Aristoteles' term betecknar Kierkegaard den första etiken, vilken strandat på syndens verklighet πρωτη φιλοσοφια, och denna vetenskapliga totalitet är uttryck för det hedniska, antika tänkandet, som rör sig blott inom den rent natur-

[1] S.V. IV, s. 289 ff., not 1. [2] a. a. s. 292.
[3] a. a. s. 292 f. [4] a. a. s. 294 f.

liga mänskliga utvecklingen. Den nya vetenskapen, som har till förutsättning synden i den ovan anförda meningen, benämnes s e c u n d a p h i l o s o p h i a och betecknar i motsats härtill en åskådning, som avgjort tillhör transcendensen.[1] Den avgörande skillnaden mellan denna s. k. första och andra filosofi är sålunda uppfattningen av synden. I bestämningen av synden går gränslinjen mellan en etisk åskådning med en allmänt religiös bakgrund och den i egentlig mening kristna åskådningen. I de tidigare pseudonyma skrifterna har synden därför icke heller hävdats, med undantag för framställningen i *Frygt og Bæven* av Abrahams etiska suspension, men även här sker detta blott tillfälligtvis. Kierkegaard har ju själv betonat den avgörande skillnaden mellan Abrahams ställning till det etiska, varvid det etiska bestämmes såsom *möjligt* för honom att realisera, och den suspension från det etiska, som inträder i och genom upptäckten av synden i denna mening. Ehuru Abraham är troshjälten kan han icke uttrycka denna bestämning av trons sfär. Synden i denna mening tillhör ju enligt Kierkegaard först det kristna livets sfär. Med hävdandet av detta syndbegrepp är den avgörande utgångspunkten satt för den i strängaste mening religiösa existenssfären, »den enskildes» kristliga paradox-religiositet.[2]

Med detta erkännande är hela det etiska stadiet principiellt negerat. Det etiska suspenderas icke här i blott temporär betydelse, utifrån sammanstötningen i det enskilda fallet med individens absoluta plikt mot Gud, på samma gång som det upprätthålles såsom det mänskligt normala, till vilket återgången i varje fall hålles öppen. Det är här icke längre fråga om den enskilde individens suspension av det etiska på någon bestämd enskild punkt, utan om en för människorna utan undantag gällande suspension på grund av omöjligheten för människan att överhuvud realisera det etiska. Det är det etiska stadiet såsom sådant, vars förverkligande förklaras vara helt och hållet uteslutet. När det etiska här negeras, så är det icke det etiska i betydelsen blott av den allmänna individen i hans konkreta förhållande till den givna verkligheten, som därvid omedelbart tages i sikte, utan det är det etiska i själva dess innersida såsom en strävan att fylla den oändliga fordran, som i varje ögonblick gör sig gällande.

I tillvaron har upptäckts en verklighet, som visar, att individen icke besitter den förutsättningen, vilken för det etiska stadiets åskådning är självfallen, och förutan vilken detta stadium är omöjligt att förverkliga.

---

[1] a. a. s. 293. [2] S.V. VII, s. 226 f.

Suspensionen bestämmes här icke utifrån den absoluta plikten, utan den bestämmes utifrån människans av egen skuld iråkade vanmakt i fråga om att realisera det etiska. Och denna ståndpunkt, som negerar det etiska, innebär i jämförelse med det etiska stadiets ståndpunkt i grunden en högre åskådning, i samma mening som kristendomen står högre än hedendomen. Denna åskådning betecknar nämligen en fördjupad inblick i synden och därigenom ock i människans eget väsen.[1]

Framställningen i inledningen till Begrebet Angest av den strängt religiösa förutsättning, som är nödvändig för ett positivt förhållande till det etiska, står i överensstämmelse med den åskådning, som i framställningen av »återupprepningen» i ordets specifikt religiösa innebörd skymtat fram, utan att likväl den grundläggande synpunkten för hela denna ståndpunkt där utförts. Överensstämmelsen mellan denna andra filosofi i inledningen till Begrebet Angest och den i *Gjentagelsen* inneslutna åskådningen har Kierkegaard i Begrebet Angest också själv framhållit.[2] Den etiska fordran, som »återupprepningen» innesluter, kan icke fyllas genom en rent mänsklig kraftutveckling; skall »återupprepningen» förverkligas, måste språnget göras till det transcendenta och absurda. Individen måste gripa den i sträng mening religiösa livssfären. Medan i framställningen av »återupprepningen» emellertid uttryckligen hävdas, att individen återvänder för att leva i det allmänna, uttalar sig Kierkegaard i inledningen till Begrebet Angest icke direkt i fråga om individens förhållande till samhälle och gemenskapsliv. Men i samma mån den religiösa utgångspunkt, som i Begrebet Angest så avgjort hävdas, följdriktigt fullföljes, måste en mot detta religiösa liv svarande etik framställas. Detta måste tydligen innebära, att den etiska linje, som i undantaget i *Enten-Eller* först framträder, kommer att erhålla en allt mera central plats, på samma gång som innehållet i detta begrepp allt mera avgjort kommer att bestämmas av den strängt individualistiska paradoxkristendom, som svarar mot synden såsom det religiösa livets förutsättning.

Med avseende på Kierkegaards hävdande av, att den första etiken strandar på synden, vill Ph. Münch göra gällande, att omöjligheten att realisera densamma, ytterst beror därpå, att Kierkegaard här kräver något omänskligt av individen. Kierkegaard kräver nämligen, att de oetiska böjelserna hos individen skola i ett enda ögonblick försvinna[3], att de skola direkt undertryckas, utan att de motsatta

[1] S.V. VII, s. 226 f. S.V. IV, s. 289 ff. [2] a. a. s. 293 med not 2.
[3] a. a. s. 43.

goda drifterna först kallas till hjälp. Men att direkt undertrycka de en gång väckta onda drifterna är en orimlig fordran.[1] Ett undertryckande av en en gång väckt oetisk böjelse kan ske blott därigenom, att etiska drivfjädrar genom därtill ägnade motmotiv sättas i rörelse. Den autonoma etik, som Kierkegaard i sin första etik förgäves söker grunda, skall enligt Münch ha till grund en evolutionistisk- och en social-eudämonistisk moralprincip. Genom ett ändamålsenligt avvägande av dessa båda moralprinciper gives åt den enskilde en objektiv måttstock, genom vilken han i varje särskilt fall skall kunna träffa det rätta valet. Detta avvägande av de båda principerna betecknas såsom principen för den sedliga världsordningen och såsom den högsta moralprincipen, och denna ger möjligheten att upprätthålla en verklig autonom etik.[2] Kierkegaard åter spänner från början de sedliga fordringarna för högt, för att han skall kunna hävda en autonom etiks autosoteri. Han måste i verkligheten också tillgripa en dogmatisk etiks heterosoteri.[3]

Gentemot hela denna invändning mot Kierkegaards negerande av den första etiken må här anmärkas, att det, varpå denna etik enligt Kierkegaards egen framställning strandar, är något helt annat än det, som av Münch ovan göres gällande. Detta kan också uttryckas så, att Münch väsentligen misskänner Kierkegaards syndbegrepp. Den synd, varpå denna etik enligt Münchs tolkning av Kierkegaard skulle stranda, är individens vanmakt, när det gäller de oetiska motivens ögonblickliga undertryckande. Det syndbegrepp, som Kierkegaard i verkligheten här framställer, och på vilket den första etiken strandar, innebär, såsom den ovan givna framställningen visat, hävdandet av synden såsom en verklighet, vilken i sin allomfattande totalitet pekar utöver den enskilde individen, och som ytterst bottnar i hela människosläktets oförklarliga arvsynd. Förvanskningen av denna ståndpunkt i Münchs återgivande av densamma är omisskännlig. Kierkegaard skulle själv utan tvivel hänfört denna av Münch honom påbördade uppfattning till de framställningar, vilka i grunden förfalska syndens begrepp.[4] Denna uppfattning förbiser nämligen själva allvaret i synden; den förmår icke att från den enskilda synden inträngа i syndens sig alltmera vidgande hemlighetsfulla sammanhang, vilket kan ledas tillbaka blott till arvsyndens oförklarliga verklighet. Denna missvisning ifråga om Kierkegaards syndbegrepp i Begrebet Angest svarar emellertid mot Münchs helhetsuppfattning av Kierkegaards etiska åskådning, enligt vilken

[1] s. 32. [2] s. 66 f. [3] s. 21, 69 ff. [4] Jfr S.V. IV, s. 288.

Kierkegaard först, ehuru fåfängt, strävar att realisera autosoteri genom uppställandet av en autonom etik, fri från varje beroende av det religiösa. Enligt denna uppfattning — vilken, såsom tidigare påpekats, även W. Bauer ehuru från annan utgångspunkt gjort gällande — blir Kierkegaards framhävande av det religiösa en nödfallsåtgärd, som Kierkegaard tillgriper, först sedan han misslyckats i att på annan väg uppställa en bärande etisk åskådning; och detta framhävande av den religiösa heterosoterin betecknar enligt Münch tydligen en ståndpunkt, som är lägre än den strandade första etiken. Hur långt ifrån en dylik uppfattning av Kierkegaard svarar mot den helhetssyn, som i verkligheten överensstämmer med syftet för Kierkegaards hela författarverksamhet och med Kierkegaards egen personliga ställning till kristendomen, har redan tidigare blivit påpekat och kommer genom den föreliggande framställningen i dess helhet att bliva ännu mera uppenbart.

7.

Det verk, i vilket Kierkegaard mest fullständigt i dikterisk form framställer de olika livsstadierna, är *Stadier paa Livets Vei*, författat av olika pseudonymer och utgivet av pseudonymen Hilarius Bogbinder.[1] Den estetiska, den etiska och den religiösa livssfären ställas här fram bredvid och i motsättning till varandra. I den föregående framställningen har här redan påpekats att i Stadier paa Livets Vei det estetiska livet skildras i hela sin yttre glans, friskhet och tjusning, på samma gång som detta livs inre tomhet, meningslöshet och förtvivlan avslöjas. Och mot denna bakgrund kan så mycket starkare framträda den skönhet, meningsfylldhet och trygghet, som är det etiska livets kännemärke. Det etiska stadiet, som möter i avhandlingen över »Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser», skildras här i väsentlig överensstämmelse med den motsvarande framställningen i *Enten-Eller*, om än i Stadier det gemensamma ämnet — äktenskapet — behandlas från en ny sida, i det att här framför allt hävdas tidens betydelse med avseende på skönhetens växande och förinnerligande i äktenskapet.[2]

Blott på en punkt visar sig en påfallande olikhet mellan etikerns framställning i Enten-Eller och i Stadier. Etikern erkänner i Stadier att detta etiska liv, huru högt det än må ställas, lik-

[1] S.V. VI. [2] Jfr S. V. VII s. 252.

väl ej uttrycker det högsta människolivet. Ett högre liv kan tänkas, och detta högre liv är det i sträng mening religiösa livet; likväl kan etikern, som ej själv lever i detta livsstadium, blott rent hypotetiskt tala om detsamma.[1] Själv känner etikern icke heller någon kallelse att söka bli en dylik religiös existens, vilken ur etisk synpunkt måste betraktas såsom en undantagsmänniska, och han värjer sig själv mot denna undantagsmänniskans högre ståndpunkt.[2] Detta tänkbara högre liv bestämmes härvid från början såsom ett i viss mening omänskligt liv. Det är uttryck för en strävan, i vilken människan anstränger sig att glömma, att hon är människa för att i stället helt kunna vara ande; människan vill åsidosätta själva kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa.[3] Dock är det icke så, att varje strävan i denna riktning är bevis på, att individen med rätta kan hävda för sig den religiösa undantagsmänniskans plats. Det finnes individer, vilka visserligen sträva i samma riktning, som det religiösa undantaget, men vilka likväl äro oberättigade religiösa undantag, emedan de i religiös abstraktion vilja överbjuda verklighetens villkor.[4] Individen söker i medvetandet om sin egen andlighet annullera timligheten och hela det kroppsliga livet. Medeltidens ringaktning för äktenskapet uppträder på nytt i denna form i nutiden.[5] I enlighet med denna överspända uppfattning söker individen att ombilda hela sin verklighet för att blott och bart leva för Gud i det gudomliga, för kärleken till Gud vill individen uppoffra varje positivt förhållande till ändligheten, så att intet timligt skall splittra hans själ eller dela hans intressen. Men denna ståndpunkt gömmer i verkligheten inhumanitet. Denna ligger icke egentligen i, att individen försakar något visst timligt, utan ligger däri, att individen står i ett rent abstrakt förhållande till det, som han försakar, och att han icke vill ha någon konkret föreställning om det, som för de flesta människor utgör realiteten i deras liv.[6] I detta slags gudsdyrkan ligger i själva verket en oberättigad närgångenhet i förhållande till Gud, om individen än icke själv förstår detta. Medan individen menar, att han ger sin kärlek det högsta uttryck, kränker han istället denna genom att tillåta sig för mycket och genom att för sin egen del välja en väg, åtskild från de övriga människornas.[7] En individ kan ock vara oberättigad såsom religiös undantagsmänniska genom att gå i rakt motsatt riktning och underbjuda verklighetens villkor. Ehuru individen här helt abstrakt erkänner timligheten och det berättigade i timlighetens mest centrala förhållande, äktenskapet, utestänger han likväl

[1] a. a. s. 161, 167. [2] Jfr S.V. VII, s. 252 f. [3] S.V. VI, s. 161.
[4] a. a. s. 166. [5] a. a. s. 161. [6] s. 165 f. [7] s. 166.

från början sig själv från möjligheten att vinna den glädje, ro och trygghet, som ligger i det allmänna etiska livet, när detta förverkligas i äktenskapet.[1] Individen känner sig vara olik alla andra, såsom en börda för sig själv, och han känner, att han för andra måste bli en börda. Detta betraktelsesätt är uttryck för den tungsinniga fantasi, som har individen i sitt våld, och vilken måste väcka en medlidandets sympati. Men även här gör sig individen skyldig till att tala helt abstrakt om det, som han vill uppgiva. I sin fantasi förhåller han sig abstrakt till hela tillvaron. Därigenom blir hela tillvaron för honom något annat än vad den i verkligheten är, och hans egen ställning i denna blir väsentligen falsk.[2]

Felet, som dessa tvänne former av undantagsmänniskor ha gemensamt, är, att individen i bägge fallen genom sig själv vill göra sig till ett undantag. Men ett berättigat undantag, i fall ett sådant i verkligheten nu finnes, kan ingen bliva genom sitt eget åtgörande. Skall en individ kunna bli ett berättigat religiöst undantag, måste han först ha tillhört det etiska livet helt och hållet; därefter måste något ha vederfarits honom av den art, att han genom detta mot sin vilja tvingas ut ur det etiska livet.[3] Om individen betraktas i förhållande till det i timligheten centrala, måste sålunda krävas först, att individen verkligen är förälskad och vidare, att han har realiserat det allmänna, äktenskapet. Skall individen kunna bli ett berättigat undantag, måste han nämligen med de starkaste band vara knuten vid tillvaron i det etiska livet. Plikten att förbliva i timlighetens centrala livsförhållande måste för individen stå såsom absolut, i det att äktenskapet är religiöst sanktionerat; till varje pris måste han därtill såväl för sin egen skull som för deras skull, vilka tillhöra detta hans livsförhållande, vilja förbliva i detta.[4] Att bli ett religiöst undantag betyder för individen nu det förfärligaste av allt, ty det innebär, att individen måste bryta detta livsförhållande. Genom en dylik handling vet sig individen vara en upprorsman mot själva det jordiska, han måste känna sig på grund av detta steg bliva den eländigaste av alla, ett utskum bland människor, och han känner detta dubbelt fasansfullt, därför att han verkligen vet, huru rikt och skönt det etiska livet är. Och även efter en dylik handling måste han fortfara att älska det etiska livet. Ehuru han själv är ett undantag, blir för honom den tillvaro, från vilken han vet sig vara utestängd, icke mindre skön. Så dignar han, förtvivlad i sitt elände, när det avgörande ord uteblir, i vilket hans enda räddning mänskligt

[1] a. a. s. 162 f., 166. [2] a. a. s. 167. [3] a. a. s. 167 ff.
[4] a. a. s. 171.

sett är. — Skall en individ kunna bli ett berättigat religiöst undantag, måste han utgå från dessa förutsättningar, och begynnelsen till hans religiösa undantagsliv måste gestalta sig på detta för honom förfärliga sätt. Huruvida i detta liv trots det förfärliga däri likväl en salighet kan ligga, en gudomlig mening, så att det är Gud, som på detta sätt griper in i den enskildes tillvaro, och som tillintetgör den utkorade för att frälsa honom — utan att denne i avgörelsens ögonblick själv kan veta något härom — denna fråga går utöver etikerns förstånd. Vad etikern kan förstå är blott undantagets nödvändiga psykologiska förutsättningar. Men huruvida ett dylikt undantag i verkligheten finnes, ligger helt utanför hans möjlighet att avgöra. Och om än det berättigade religiösa undantaget såsom sådant är en verklighet, så vet den enskilde individen i varje fall icke i avgörelsens ögonblick, huruvida han är ett berättigat undantag, eller om han tvärtom sviker sin absoluta plikt; med bestämdhet kommer han under hela livet aldrig att få veta, huruvida han är ett berättigat undantag eller icke. Finnes överhuvud det berättigade religiösa undantaget, är dess ställning sålunda förfärlig. Förlusten av allt det timliga samt alla de gränslösa kval, vilka denne individ lider, förmå icke att skänka honom den visshet, som allena skulle i religiös mening motväga allt detta, vissheten om, att han själv verkligen är ett berättigat religiöst undantag.[1]

Denna framställning i Stadier av det religiösa undantaget innebär, såsom ovan antytts, en betydelsefull olikhet i jämförelse med den motsvarande framställningen i Enten-Eller. Medan undantaget i Enten-Eller betecknar en lägre ståndpunkt än det allmänna, hävdas det berättigade religiösa undantaget i Stadier såsom uttryckande ett högre liv än det etiska. Medan undantaget i Enten-Eller betingas av den enskilde individens av naturen givna begränsning, betingas det i Stadier åter därav, att något utomordentligt träffar individen, varvid förutsättes att den enskildes individualitet ger honom möjlighet att realisera det allmänna, då han ju måste leva i detta helt och fullt, om han överhuvud skall kunna bliva en berättigad religiös undantagsmänniska.

Jämföres etikerns framställning av det berättigade religiösa undantaget i Stadier med skildringen av undantagsmänniskan i *Frygt og Bæven* och i *Gjentagelsen*, så visar sig likheten mellan dessa framställningar just i de punkter, som utgöra olikheten i fråga om framställningen i Enten-Eller. Det religiösa undantaget uttrycker

[1] a. a. s. 169 ff.

här i bägge fallen en högre livssfär, och individen kallas till denna genom ett bud, som tvingar honom att åsidosätta även det, som hittills för honom ägt en absolut betydelse. På samma gång göres nöden och ångesten gällande såsom den förutsättning, utan vilken ingen etisk suspension och intet religiöst undantag kan vinna berättigande. Men medan för Abraham ingen ovisshet fanns beträffande det gudomliga i det bud, som tvingade honom, har nöden och ångesten här nått sin högsta höjd därigenom, att undantaget säges aldrig kunna vinna någon verklig visshet, huruvida skickelsen är en anfäktelse eller ett gudomligt bud, och huruvida individen själv sålunda verkligen är ett berättigat religiöst undantag eller icke. Genom denna bestämning åsyftar Kierkegaard utan tvivel att indirekt förbereda den tillspetsade konflikt, som i tredje delen av Stadier skall framställas i lidandeshistorien »Skyldig? — Ikke Skyldig?»; men även rent principiellt har framhävandet av denna sida betydelse såsom uttryckande en bestämning, vilken väsentligen tillhör den religiösa undantagsmänniskans livssfär. Skillnaden mellan den ifrågavarande framställningen i Frygt og Bæven och i Gjentagelsen å ena sidan och Stadier å andra sidan visar sig vidare däri, att medan undantaget i förra fallet svarar mot prövningens temporära kategori, är skilsmässan mellan undantaget och det allmänna i senare fallet oåterkallelig. För det berättigade religiösa undantaget finns ingen återgång till det etiska livet. Han har att leva hela sitt liv i sin isolerade högre sfär med ovisshetens Damoklessvärd över sitt huvud.[1] Huruvida en teleologisk suspension av det etiska verkligen finnes, denna avgörande fråga lämnades i Frygt og Bæven formellt sett obesvarad. I likhet härmed besvarar icke heller etikern i Stadier kategoriskt frågan, huruvida ett berättigat religiöst undantag överhuvud finnes i verkligheten. Etikern, vilken såsom etiker själv står främmande för en dylik livssfär, måste nöja sig med att konstatera det tänkbara i, att en dylik högre livssfär finnes. Men redan med erkännandet av denna tankemöjlighet har etikern avstått från anspråket, att det liv, han själv förverkligar, skulle vara det högsta. Liksom i Frygt og Bæven framhållits, att ett liv utan tro visserligen kan äga höga uppgifter och ett rikt innehåll, även om detta liv aldrig kan erkännas såsom det högsta[2], så nöjer sig etikern med tryggheten och skönheten i det liv, han lever och avgränsar denna sfär gentemot det ännu högre liv, som för honom är tänkbart och erkännes såsom en möjlighet, men om vars verklighet han aldrig kan äga någon visshet.

[1] a. a. s. 170. [2] a. a. s. 167.

Däremot innebär etikerns framställning av det religiösa undantaget i Stadier ingen direkt anknytning till eller utveckling av den ståndpunkt, som i inledningen till *Begrebet Angest* har framträtt. Förklaringen till det religiösa undantagets kategori ligger icke i den individ och mänsklighet omfattande synd, genom vilken etikens oändliga fordran blir omöjlig att börja förverkliga, utan förklaringen säges ligga i ett rent individuellt faktum, genom vilket individen tvingas ut ur den etiska sfären. Så länge etikern fortfar att hävda det etiska stadiet, kan han ej ha upptäckt synden i denna djupare mening. Så länge individen, liksom etikern i Stadier, känner full trygghet och ro i det etiska, står han i grunden främmande för syndens verklighet, liksom ock i full överensstämmelse härmed för det specifikt religiösa livets sfär. Det är med hänsyn till denna etikerns obekantskap med synden i dess fulla verklighet som etikerns liv kan betecknas såsom väsentligen segerrik kamp.[1] Så snart syndens verklighet upptäckes, går etikern under i skuld och ånger.

För att det etiska stadiet skall karaktäriseras med psykologisk sanning och inre enhetlighet måste etikern följdriktigt upprätthålla den ståndpunkt, som han i Stadier hävdar. Att etikern härvid icke är språkrör för Kierkegaards personliga ställningstagande till det religiösa livet behöver icke här närmare påvisas. Den ovan i olika sammanhang givna framställningen av Kierkegaards personliga förhållande till de olika etiska åskådningar, som av pseudonymerna framföras, gör tydligt, att den etiska åskådning, som skall svara mot Kierkegaards personliga uppfattning, måste innebära ett hävdande av den religiösa undantagsmänniskans livssfär såsom den icke blott tänkbara högsta och den för tanken möjliga, utan ock såsom en i verkligheten framträdande livsform, vilken i förhållande till det etiska stadiet innebär en ny tingens ordning, i det att syndens verklighet förutsättes och individen själv ställes i förhållande till den transcendenta, paradoxala religiositeten.[2]

Tredje delen av Stadier betecknar i själva verket en utveckling i denna riktning av det religiösa undantagets kategori, vilken för etikern ännu utgör blott en tankemöjlighet. Denna tredje del av Stadier, vilken uppges vara författad av Frater Taciturnus, rubriceras: »*Skyldig?* — *Ikke-Skyldig?* En Lidelsehistorie. Psychologisk Experiment», och framställer en dikteriskt verklig individualitet som i själva verket äger de psykologiska förutsättningar och fyller de fordringar, som av etikern hävdats såsom oundgängliga

[1] S.V. VII, s. 246. [2] Jfr S.V. VII, s. 227.

för det religiösa undantaget. Föremålet för det här framställda psykologiska experimentet, benämnt Quidam, äger i flera avseenden likhet med den unga människan, vilken var experimentets föremål i *Gjentagelsen*; men medan den senare genom sin konflikt blott drives till att bliva diktare, når Quidam, såsom här skall visas, längre.[1] I båda fallen avhandlar framställningen ett olyckligt kärleksförhållande.

Quidam har, såsom etikern krävde, en förälskelse. Visserligen har han icke realiserat ett äktenskap och motsvarar såtillvida ej den uppställda fordran; men ideellt sett är han likväl i samma mening bunden genom sin uppfattning av detta förhållandes absoluta förpliktelse och genom sin egen gränslösa hängivenhet. Men nu kommer det absoluta hindret för realiserandet av denna önskan, icke genom någon yttre tillfällighet, utan genom ett för Quidam väsentligt inre faktum. Quidams förhållande leder till en fruktansvärd kollision därigenom, att Quidam hos sig själv i sitt bottenlösa tungsinne och i sin därmed sammanhängande oövervinneliga slutenhet i sitt väsen upptäcker ett oöverkomligt hinder för förverkligandet av det, som han högst av allt önskar att kunna förverkliga.[2] Då äktenskapet enligt hans uppfattning av detsamma kräver full uppriktighet och obetingad öppenhet, blir det för honom nödvändigt att avstå från dess realiserande och att bryta sitt förhållande och att därmed på samma gång för alltid bryta med det allmänna. Men då realiserandet av äktenskapet i varje ögonblick står för honom såsom en absolut fordran, som han ej mäktar uppfylla, så blir hans liv härmed präglat av skuld och ånger. Quidam synes i detta avseende ha likhet med det av etikern såsom oberättigat framställda undantag, vilket underbjuder verklighetens villkor och abstrakt dömer om den tillvaro, från vilken han vill avstå. Men i grunden träffar icke denna anklagelse honom. Han icke blott älskar tillvaron, utan han står verkligen genom denna sin förbindelse på ett konkret sätt i densamma. Det som nu »händer» honom är, att han upptäcker ett inre faktum, som omöjliggör för honom att förbliva i det etiska. Detta inre faktum tolkar han religiöst. Han tror sig däri se uttrycket för ett absolut gudomligt bud, riktat till honom personligen, och lydnaden för detta bud tvingar Quidam till hans avgörande handling. Men ehuru det just är genom lydnaden för detta såsom gudomligt tolkade bud, som Quidam menar sig utträda ur det allmänna, marterar honom likväl dag och natt den kvalfulla frågan, om han verkligen handlat rätt, eller om han svikit sin plikt. »Skyldig?—Ikke-Skyldig?» Något slutgiltigt svar på detta spörsmål

---

[1] Jfr S.V. VII, s. 248 f. S.V. VI, s. 375 f., 407. [2] a. a. s. 388—407.

vinner han icke. Men under trycket av detsamma tvingas han allt mera avgjort in i sig själv, till en djupare innerlighet men på samma gång ock till ett allt djupare lidande. Han föres därmed till gränsen för den i sträng mening religiösa livssfären. Till full avgjordhet för och till verklig existens i det i sträng mening religiösa når Quidam likväl icke, emedan han aldrig når fram till full klarhet över sin skuld inför Gud. Hans ställning i förhållande till denna livssfär bestämmes av Frater Taciturnus i hans skrivelse till läsaren såsom demonisk i riktning mot det religiösa[1]; varvid det demoniska ligger just däri, att Quidam, ehuru han anar det religiösas verklighet och i sitt brytande mot det allmänna själv är bestämd av det religiösa. likväl ej avgjort träder i personligt förhållande till detsamma.[2] Medan Frater Taciturnus, som själv icke är religiös utan humorist[3], utan lidelse ser lika mycket det komiska som det tragiska i Quidams kollision, ser Quidam själv i lidelse det komiska och det tragiska, i denna lidelse väljer han det tragiska, och därmed vinner han en ny medelbarhet, som ställer honom högre än Frater Taciturnus.[4] Quidams plats i stadierna kan utifrån dessa olika förutsättningar icke bestämmas noggrannare än så, att medan han å ena sidan står högre än humoristen och äger en högre lidelse, som uttrycker det religiösa[5], har å andra sidan icke det religiösa med full avgjordhet trängt igenom i hans individualitet.

Men även om Quidam sålunda icke själv avgjort lever i den religiösa existenssfären, så står han denna likväl så nära, att hela denna sfär genom honom kan belysas i dess motsättning till det etiska livet, och i den utveckling Quidam genomgår, komma såväl det estetiska och etiska som det religiösa livet till synes.

I förälskelsen och det erotiska intrycket gör sig först den *estetiska* sfären gällande. När till förälskelsen beslutet och viljeavgörelsen komma, har Quidam gått över i den *etiska* sfären. Men då nu det etiska i dess fordran blir honom klart, och då han härtill genom inblicken i sig själv ser omöjligheten att kunna realisera detsamma, tvingas han utöver den etiska sfären hän emot den *religiösa*.[6] Det estetiska är för Quidam sålunda utgångspunkten, det etiska är en genomgångssfär, och själva målet är det religiösa, om än Quidam i framställningen i Stadier icke avgjort själv griper detta religiösa liv. I denna sin utveckling är Quidam förebildlig för den utveckling, som varje människa har att genomgå. I den estetiska sfären, som är omedelbarhetens, kan människan icke stanna, om hennes andeliv ej

[1] a. a. s. 371. [2] a. a. s. 398. [3] S.V. VII, s. 248 f.
[4] S.V. VI, s. 392 f. S.V. VII, s. 248 f. [5] S.V. VI, s. 406.
[6] a. a.. s. 405 f.

skall förkvävas; den etiska sfären måste alltid vara blott en genomgångssfär, ty den etiska fordran är så oändlig, att individen aldrig mäktar fylla densamma. Var gång det etiska sätter sin oändliga fordran, känner individen, att han blott drager över sig en ny skuld, i det han ej kan motsvara denna fordran. Det etiska livets högsta uttryck blir därför skuld och ånger.[1] Denna skuldkänsla måste, om den djupt uppleves, uppfattas såsom gällande icke blott den enstaka handlingen; individen känner sin skuld såsom allomfattande och såsom ägande en för hans existens väsentlig betydelse. I detta skuldmedvetande anklagar och dömer individen själv sålunda hela den existens, som med det av naturen omedelbart givna såsom utgångspunkt av egen kraft söker realisera sitt liv.[2] När detta synd- och skuldmedvetande tillräckligt djupt gripit individen, skall han icke fortfara att leva under detsamma; detta är självplågeri, vilket religiöst sett är fördömligt, emedan det visar, att individen stannar på halva vägen.[3] Quidam, vilken aldrig tränger igenom till fullt medvetande om sin skuld inför Gud, betecknas därför också såsom något av självplågare.[4] — Den individ, som djupt genomlevat sin skuld, skall nu mottaga den kraft, som är den centrala i det religiösa livet: syndaförlåtelsen[5]. Denna måste innebära det paradoxala, att individen blir en ny människa och vinner en ny omedelbarhet, vilken ger honom glädje, på samma gång som livet i det religiösa innebär det allra djupaste lidande. I denna mening kan den religiösa sfären betecknas såsom uppfyllelsens sfär. Medan det etiska blott kräver och därmed för människan till gränslös ånger och genomgripande skuldkänsla, förmår syndaförlåtelsen skänka befrielse och glädje, mitt under själens ensamhet, nöd och fara. Det religiösa livet innebär denna motsägelse: att ständigt leva i livsfara, ständigt »ligga på 70 000 famnars djup» och likväl vara glad.[6] Quidam, som lever blott på gränsen till det religiösa, undslipper aldrig, så länge han icke kan tränga vidare, den marterande frågan: skyldig — icke skyldig? Såsom en avgjord religiös existens skulle han i stället haft kraft att vara frimodig trots sin olycka och sin inre nöd. Men från lidandet hade det religiösa på intet vis befriat honom. Tvärtom skärpes lidandet i denna sfär, och den religiösa sfärens egenart visar sig ju icke minst just i den säregna ställning, som lidandet här intager.[7]

---

[1] a. a. s. 443. [2] a. a. s. 448 f. [3] a. a. s. 435, 437.
[4] a. a. s. 439. [5] a. a. s. 447. [6] a. a. s. 437, 443.

[7] P. A. Rosenberg, a. a. s. 111 hävdar, att Kierkegaard här för första gången bestämmer det religiösa såsom lidande. Redan i skildringen av Abrahams tro i Frygt og Bæven kommer ju emellertid denna tanke avgjort fram, även om den närmare utföres först i Stadier.

»*Lidandeshistoria*» har såsom titel för detta psykologiska experiment på samma gång en långt mera omfattande betydelse; denna beteckning karaktäriserar varje religiös existens överhuvud. Lidandet är det 70 000 famnars djup, på vilket den religiöse beständigt ligger.[1] Lidandet är såsom i framställningen av måttstocken för stadierna visats, väsentligen samhörigt med det religiösa livets innerlighet. Men icke varje lidande har ur religiös synpunkt intresse, utan blott det lidande, som står i förhållande till idealiteten, vilket sålunda sammanhänger med individens gudsförhållande, om å andra sidan än varje lidande kan upptagas i detta gudsförhållande.[2] För den religiöse betyda världar, århundraden, generationer och miljoner samtidiga — liksom beundran och hjälteära i estetisk mening — intet; det enda, i vilket för honom allt samlar sig, är hans eget gudsförhållande och det eviga ansvar, som detta beständigt innesluter. Från detta gudsförhållande med dess oändliga ansvar är känslan av oändlig skuld och oändligt lidande oskiljaktig.[3] Ett karaktäristiskt uttryck för detta lidandets väsentliga samhörighet med det religiösa livet är Pascals här anförda ord, att den kristnes själva normaltillstånd är lidande.[4]

Den religiöses liv innebär till följd av dessa bestämningar en absolut isolering. Den religiöse är sysselsatt blott med sig själv och med sitt eget inre. Han tänker icke på att uträtta något; det för honom enda avgörande är, att han själv icke förströs och förvirras i det allvar, i vilket han skall leva.[5] Medan estetikern och i viss mån även etikern se efter det yttre, resultatet, är den religiöse alltigenom innerlig inåtvändhet. I denna från allt yttre separerande innerlighet ligger den religiösa tron innesluten.[6] I detta sammanhang framhålles starkt, att tron så långt ifrån söker något stöd i det rent historiska, att den tvärtom betecknar en idealitet, som upplöser verkligheten till möjlighet och sedan vill tro denna.[7] Härmed åsyftas att framhålla, att trons idealitet icke är liksom ett lösöre, som kan överflyttas från den ene till den andre, utan att den betecknar en innerlighet, för vilken envar har att för sig själv svara, och vilken han aldrig kan låta utan möda vila på något yttre, historiskt faktum.[8] Den ene kan härvid så långt ifrån svara för den andre, att han icke ens med avseende på sig själv kan en gång för alla gå i godo för, att han verkligen har tro.[9]

Icke heller om trons föremål är det absurda, är detta något historiskt, vilket såsom sådant tros. Tron upplöser det verkliga i en omöjlighet och *vill* nu tro denna.[10] — Trons karaktär av en av allt yttre

[1] S.V. VII, s. 246. [2] S.V. VI, s. 427 f. [3] a. a. s. 403, 430 f.
[4] a. a. s. 428. [5] a. a. s. 431 f. [6] a. a. s. 411 f.
[7] a. a. s. 410, 414. [8] a.a. s.408. [9] a. a. s. 415. [10] a. a. s. 410.

oberoende innerlighet accentueras härmed starkt. Därmed bestrides visserligen icke det tankeprojekt, i vilket i *Phil. Smuler* hävdats, att en historisk utgångspunkt kan bliva evigt avgörande. Synpunkten är här en annan, nämligen den att beröva tron alla falska stöd i det yttre. Det historiska enligt Phil. Smuler är så långt ifrån något stöd för tron i denna mening, att det tvärtom utgör själva det paradoxala, varigenom det beständigt innebär en förargelsens möjlighet. Det paradoxala i denna mening framhålles icke här kategoriskt såsom för tron avgörande. Den religiösa livssfären tecknas nämligen här icke utifrån tänkandets synpunkt och med särskild hänsyn till trosobjektet utan från känslans, lidelsens synpunkt, och det paradoxala framträder härvid just i glädjen på lidandets 70 000 famnars djup. Denna glädje i beständig livsfara är ju mänskligt sett det självmotsägande och orimliga.

Genom denna skildring av det religiösa har den etiska linje fullföljts, som givits icke blott i Stadier i etikerns framställning av det religiösa undantaget utan också i inledningen till *Begrebet Angest*. I Frater Taciturnus' skrivelse till läsaren har ur experimentet den konsekvensen dragits, att det etiska stadiet är en blott genomgångssfär, vars högsta uttryck är ångern, och vilken strandar på synden.[1] Det etiska stadiet upphäves härmed i betydelsen av ett självständigt stadium, och i dess ställe framträder den strängt religiösa livssfären. Denna religiösa livssfär innebär ett fullföljande av den etiska linje, som i undantaget i Enten-Eller först skymtat, och vilken i Frygt og Bæven och i Gjentagelsen med allt större bestämdhet och självständighet har framträtt. Medan undantaget från början hävdats blott såsom en på grund av individualitetsbegränsningen nödvändig avvikelse från det allmänna och senare såsom en livstyp, visserligen högre än det allmänna, men vilken likväl äger blott temporär giltighet, framställes i inledningen till Begrebet Angest den verklighet, på vilken hela det etiska livet, när det tvingas till medvetande om sig självt, måste stranda; och i Stadier framställes en religiös undantagsmänniska, vilken från det estetiska såsom utgångspunkt, genom synd- och skuldmedvetandet tvingas utöver det etiska till det religiösa, och vilken i denna sin utveckling hävdas såsom ett för alla gällande paradigm. Denna religiösa undantagsmänniska i hennes lidande, innerlighet och absoluta isolering åskådliggör den livstyp, vid vilken Kierkegaards etiska åskådning slutgiltigt skall stanna.

Experimentets Quidam har i verkligheten också hämtat sina väsentliga drag från Kierkegaards personliga liv och egen individu-

[1] a. a. s. 443.

alitet. I fråga om det psykologiska experimentet »Skyldig? — Ikke-Skyldig?» gäller i än högre grad än i fråga om någon av Kierkegaards övriga skrifter, att Kierkegaard skildrat, om än med dikterisk frihet, sitt eget liv. »Skyldig? — Ikke-Skyldig?» är Kierkegaards personliga problem, framsprunget ur den konflikt, som ovan redan berörts, och vilken för Kierkegaards liv skulle bliva av så avgörande betydelse. Och liksom Quidam hämtar sina drag från Kierkegaard själv, så framställes den unga flickan med »Hende» såsom förebild. Att konflikten för Kierkegaard i verkligheten ägt samma karaktär och grund, som den vilken här skildras, framgår tydligt av Kierkegaards redan anförda uttalanden i dagböckerna från olika år. Kierkegaards tungsinne, slutenhet och inre eländighet blevo för honom ett faktum, i vilket han, tolkande det religiöst, såg ett gudomligt bud, som tvingade honom att bryta ett förhållande, vars realiserande stod för honom på en gång såsom högsta önskan och etisk plikt. Genom denna handling visste Kierkegaard sig vara för alltid utestängd från det allmänna, eller han tog detta steg, emedan han själv visste sig vara en undantagsmänniska, utkorad därtill för hela sitt liv. Tidigare har ock påvisats, att Kierkegaard emellertid icke med sitt eget utträdande ur det allmänna dömde detta såsom mindrevärdigt, utan att han tvärtom ännu lång tid framåt ägde djup sympati för det etiska stadiets liv och den allmänna människans ideal. Samtidigt tvingas Kierkegaard likväl genom sitt tänkandes dialektik och sina personliga erfarenheter allt mera avgjort in i en individualism, vilken står radikalt avvisande och polemisk mot hela det etiska livet med dess positiva förhållande till familj, samhälle och stat. Kierkegaard befinner sig i en inre konflikt mellan sitt personliga behov efter mänskligt gemenskapsliv och sann mänsklig existens och medvetandet om sin individuella begränsning ifråga om möjligheten att realisera den mest krävande religiösa existensen å ena sidan och å andra sidan just denna religiositet, vilken för honom allt mera avgjort kommer att framstå såsom den högsta i dess absoluta isolering, dess lidande och dess paradox för tanke och liv. Denna Kierkegaards dragning åt tvänne håll har i det föregående påvisats, och denna framträder icke minst åskådligt just i »Skyldig? — Ikke-Skyldig?» Quidams här återgivna dagboksanteckningar över sitt livs stora konflikt sluta med den bekännelsen, att Quidam vill bliva ideerna och sin andeexistens beständigt trogen, så att han måtte komma att förvissas om, att det är anden, som gör levande, att den utvärtes människan kan förgås och anden segra, att skapelsen suckar och anden jublar, så att han måtte tröstas och vara glad genom anden, försakande alla ändlighetens tröstegrunder, att han måtte hålla ut och icke låta

ordets härlighet sluta i gärningens obetydlighet och icke vittna med höga talesätt och motsäga sig själv genom ändlighetens gärningar. — Men därefter uttalar Quidam bekännelsen, att han likväl vet sig ha varit fullkomligare, om han hade kunnat bli henne trogen; större hade det varit, om hans andeexistens hade kunnat gå in i äktenskapet, säkrare och lättare hade han då förstått hela tillvaron. Sådan är rangordningen. Näst efter detta kommer det som Quidam själv har gjort.[1] Det är uppfattningen i *Enten-Eller* av undantagets plats, som här kommer tillbaka, och den svarar mot Kierkegaards ovan anförda uttalanden om sitt personliga förhållande till det etiska livet. Ur rent mänsklig synpunkt hade ju detta liv, erkänner Kierkegaard, för honom varit frälsningen. Men så snart en rent religiös synpunkt anlägges, är allt förändrat. I fråga om Quidam uttalar Frater Taciturnus detta. Hade hon segrat, hade Quidam varit förlorad. T. o. m. om hennes livsglädje hade förmått göra honom till en lycklig äkta man, så var det icke detta, som han var ämnad att bliva.[2] Då Kierkegaard upphävde sin förlovning, hade hans broder sagt till honom de orden: »Nu är du förlorad».[3] Och ur rent mänsklig synpunkt var det så även enligt Kierkegaards egen uppfattning. Men i den dagboksanteckning, i vilken Kierkegaard meddelar detta sin broders yttrande, fortsätter han med att säga, att om han eljest blivit något, så är det uppenbart, att han blivit det just genom detta steg.[4] Om den betydelse, som denna handling i verkligheten fick för Kierkegaards hela etiska åskådning, har han i detta ord själv givit en antydan. Det som mänskligt sett betydde, att hans existens blivit satt på grund för hela livet[5], ägde ur religiös synpunkt en absolut betydelse.[6] Kierkegaard visste, att han icke fått komma i hamn i det etiska stadiet, därför att han var utkorad att brukas på ett helt annat sätt.[7] Religiöst sett betydde förhållandet till »Hende» den mellanbestämning, som Gud brukat för att få honom ut ur världsligheten och in i idealiteten.[8] Det som mänskligt sett var en avgörande olycka, betydde djupast sett, att Kierkegaards öga blev öppnat för det liv, som kristendomen i sanning kräver av människorna.[9]

I denna Kierkegaards dubbla betraktelse av sitt liv och av sin ställning till det allmänna etiska livet ligger den psykolgiska förutsättningen för Kierkegaards ovan återgivna framställningar av såväl det etiska stadiet som av den religiösa undantagsmänniskan, vilka uttrycka tvänne allt mera avgjort motsatta etiska linjer, vilka genomgå

[1] S.V. VI, s. 369 f. [2] a. a. s. 399 ff. [3] Pap. VI, A. 8.
[4] P. VI, A. 8. [5] E.P. 1847, s. 219. [6] Jfr S.V. VI, s. 341.
[7] R. Meyer, a. a. s. 94. [8] E.P. 1854—55, s. 114 (1854).
[9] E.P. 1849, s. 401 ff.

de pseudonyma skrifterna från *Enten-Eller* till *Stadier paa Livets Vei*. Den givna framställningen har visat, huru den allmänna människans ideal, det etiska stadiets liv, alltmera avgjort skjutes åt sidan till förmån för en i sträng mening religiös livstyp, som betecknats såsom det religiösa undantaget. Utgången av denna kamp mellan det etiska stadiet och den religiösa undantagsmänniskans kategori bottnar djupast sett i den uppfattning av förhållandet mellan det rent humana och det i egentlig mening religiösa, mellan naturligt mänskligt liv och kristendomens andeliv, till vilken Kierkegaard genom sin personliga utveckling ledes. För Kierkegaard fördjupas alltmera klyftan mellan det blott humana och det i specifik mening religiösa. Tillvaron uppenbarar härmed en oförsonlig inre splittring; den innesluter tvänne livssfärer, vilka stå i radikal motsättning till varandra. Det som i den naturliga livssfären bestämmes såsom lycka, betyder inom den religiösa förtappelse; det som för den naturliga människan betyder undergång och tillintetgörelse, innebär för den religiöse upprättelse och frälsning. Om människan därför än ej kan upphöra att ifråga om sig själv anlägga även en rent mänsklig synpunkt, och om hon än kan erkänna det sköna i ett fullkomligt mänskligt liv, vilket står i full förståelse med hela tillvaron, så måste hon likväl avgöra sig i ett val mellan naturlivets omedelbarhet och förtappelse å ena sidan, det religiösa livets lidande och salighet å andra sidan. Den religiösa undantagsmänniskans hävdande i Stadier paa Livets Vei såsom den högsta livsformen ger det dikteriska uttrycket för det val, som Kierkegaard själv träffat, och genom vilket hela hans etiska åskådning måste komma att erhålla sin egenartade karaktär av en etisk åskådning, vilken äger sin livstyp i det i förhållande till det allmänmänskliga irreguliära undantaget, vilket samtidigt skall hävdas såsom ett för alla gällande paradigm.

I Kierkegaards huvudverk *Afsl. Efterskrift*, vilket utgives året efter Stadier paa Livets Vei, erhåller denna etiska åskådning sin begreppsmässiga utformning och sitt bestämda religiösa innehåll.

Kap. IX.

»Den enskilde» i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler.

Det problem, som i *Phil. Smuler* har framställts utan att direkt besvaras, är detta: kan det givas en historisk utgångspunkt för ett evigt medvetande? Huru kan en sådan utgångspunkt intressera mera än i historiskt avseende? Kan vissheten om evig salighet grundas i ett historiskt vetande?[1] I Phil. Smuler har såsom svar på detta problem blott såsom ett tankeexperiment framställts en utöver det sokratiska gående ståndpunkt. I avslutningen ställer författaren emellertid i utsikt, att han i en ny framställning skall påsätta detta problem en »historisk kostym».[2] Redan här anges också den historiska företeelse, som härmed åsyftas. *Kristendomen* ensam har velat grunda människans salighet på hennes förhållande till ett historiskt faktum.[3]

Afsl. Efterskrift är denna i utsikt ställda framställning. I detta verk ger Kierkegaard emellertid något mycket mera, än framställningens titel såsom sådan anger. Den ovan ställda uppgiften fullföljes redan i första delen av detta verk: »Det objektive Problem om Christendomens Sandhed».[4] Detta objektiva betraktelsesätt utgår från kristendomen i betydelsen av ett föreliggande faktum och frågar nu »objektivt», d. v. s. väsentligen utan oändligt intresse för den frågandes egen eviga salighet, efter kristendomens sanning. Kristendomen bestämmes i detta fall såsom ett *vad*, en lära, och med erkännandet av denna läras sanning anses avgörelsen för och tillägnelsen av kristendomen direkt följa. I jämförelse med fastställandet av det, som objektivt sett utgör det kristliga, kommer individens förhållande till kristendomen först i andra hand.[5]

Hela detta betraktelsesätt av kristendomen är enligt Kierkegaard emellertid väsentligen falskt. Den förutsättning, som är obetingat

[1] S.V. IV, s. 173. [2] a. a. s. 270. [3] a. a. s. 271.
[4] S.V. VII, s. 8—43. [5] a. a. s. 12, 166.

nödvändig, för att frågan om kristendomens sanning rätt skall kunna ställas och besvaras, är nämligen *individens oändliga bekymmer för sin egen eviga salighet.* Det betraktelsesätt, enligt vilket övergången från det objektiva till det subjektiva, till tillägnelsen, anses följa direkt av sig själv, är intet annat än hedendom eller ren tanklöshet.[1] Den enda verkliga majestätsförbrytelsen gent emot kristendomen ligger däri, att individen betraktar sitt eget förhållande till kristendomen såsom utan vidare givet eller såsom »gående med i köpet».[2] Skall frågan om kristendomens sanning överhuvud kunna besvaras, måste själva problemet läggas om. Med avseende på det etiskt-religiösa måste frågan nämligen alltid ställas subjektivt. Individens eget förhållande till sanningen är här beständigt det avgörande. Om förhållandets *huru* är sanning, så *är* individen väsentligen i sanningen, och detta t. o. m. om det objekt, till vilket han står i förhållande, självt skulle innebära osanning. Etiskt-religiöst sett är nämligen *subjektiviteten, innerligheten* sanningen.[3] Det avgörande, oavlåtliga intresset måste ifråga om kristendomen gälla icke ett *vad*, en lära; frågan måste oavlåtligen gälla individens själva *förhållande* till kristendomen. Den pseudonyme författaren framställer själva problemet i hela Efterskrift i följande ord: »jeg Johannes Climacus, barnefødt her af Byen, nu tredive Aar gammel, et slet og ret Menneske ligesom Folk er fleest, antager, at der for mig lige saa vel som for en Tjenstepige og en Professor er et høieste Gode ivente, som kaldes en evig Salighed; jeg har hørt, at Christendommen betinger En dette Gode: nu spørjer jeg, hvorledes kommer jeg i Forhold til denne Lære».[4]

Problemet i Efterskrift är sålunda detta: *att bliva kristen.* Genom att med hänsynslös skärpa tillspetsa detta problem söker Kierkegaard i Efterskrift göra denna uppgift: att bliva kristen, så *svår* som möjligt för sig själv och för varje annan människa.[5] Endast ett dylikt tillvägagångssätt anser han nämligen svara mot kristendomens eget sanna intresse i denna tid.

Att beröra varje enskild mera betydelsefull punkt i den kristendomsuppfattning, åt vilken Kierkegaard i detta verk ger uttryck, ligger utom ramen för föreliggande framställning. Kierkegaards kristendomsuppfattning skall här belysas blott i den mån, som den sammanhänger med den etiska huvudkategori, som i Efterskrift hävdas.

Grundåskådningen i Efterskrift ur etisk synpunkt låter sig lämpligen framställa under en fortskridande jämförelse med de etiska

[1] a. a. s. 105. [2] a. a. s. 7. [3] a. a. s. 166 ff.
[4] a. a. s. 6 f. [5] a. a. s. 511, 539.

åskådningar, vilka i den ovan behandlade pseudonyma estetiska litteraturen redan ha framträtt.

Det etiska stadiet i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* skall härvid först tagas i sikte. I överensstämmelse med den tidigare framställningen hävdas det etiska även i Efterskrift starkt såsom det allmänmänskliga, vilket för envar utan undantag är i lika hög grad tillgängligt.[1] Det etiska livet skall individen gripa genom den oändliga resignationens rörelse, vilken innebär, att individen samlar personligheten till ett avgörande val och obetingat sätter in allt på förverkligandet av evighetens absoluta ändamål.[2] Det etiska innebär, att individen vill absolut[3]; blott i ett viljande av denna art kommer det innersta i människan, friheten, till uttryck.[4] Också utvecklingen av det etiska livet hävdas i Efterskrift på ett sätt, som överensstämmer med den tidigare framställningen av det etiska stadiet. Liksom det etiska är det att *vilja*, så är det sig ständigt åter upprepande viljandet uttrycket för det existerande subjektets etiska livsåskådning. Det etiska livet får aldrig vara något avslutat eller färdigt. Skall icke individen etiskt sett gå tillbaka eller bliva ett fantastiskt väsen, måste hela hans liv utfyllas genom »återupprepningen».[5] För den etiskt existerande gives överhuvud intet högre än viljans lidelsefulla avgörelse. Genom detta sig förnyande val *varder* individen god — han *är* det i viss mening aldrig.[6] Estetiskt sett *har* människan en viss ursprunglighet, etiskt sett har hon *haft* den: vinner hon den icke ständigt tillbaka, så är allt förlorat.[7] I kategorin »återupprepningen», kan därför det etiska livet även i Efterskrift sammanfattas.[8] I överensstämmelse med denna bestämning framhäves i Efterskrift vidare, att det etiska, betecknar en ren inre historia. Det yttre resultatet, det historiska är det likgiltiga; etiskt sett gäller intet utom själva avsikten och den inre förnyelse, som genom det etiska förverkligas.[9]

Olikheten mellan det etiska stadiet och framställningen av det etiska i Efterskrift visar sig emellertid, så snart det etiska sättes i förhållande till *timligheten*, i vilken individen är införsatt, och till *det religiösa*.

I motsats till den världsflyktande i abstraktioner uppgående mystikern, skall ju den sanne etikern betecknas såsom den konkreta människan, vars positiva förhållande till den föreliggande verkligheten och till de människor, som tillhöra densamma, gör hennes indi-

---

[1] a. a. s. 300, 309, 483 not 1. [2] a. a. s. 346 f., 356.
[3] a. a. s. 108 ff., 341. [4] a. a. s. 109. [5] a. a. s. 99 f.
[6] a. a. s. 365. [7] a. a. s. 126. [8] a. a. s. 99 f., 268.
[9] a. a. t. ex. s. 121 f., 125 f., 128.

vidualitet ständigt allt mera allsidig. Den abstraktion från ändligheten, som individen i själva valets ögonblick företager, är visserligen berättigad och nödvändig, men den var berättigad blott såsom ett ögonblickligt genomgångsmoment; i samma ögonblick skall ju individen på nytt ingå i timligheten och träda i ett positivt förhållande till denna. Rent formellt sett möta i Efterskrift liknande bestämningar ifråga om den etiske individens förhållande till den givna verkligheten. Uppgiften för den existerande kan tillfälligtvis sägas vara, att individen genom existensens patos skall bliva allt mer och mer *konkret* genom att i inre handling omdana sin existens[1]. Ehuru det etiska är oändligt abstrakt, är det i en annan mening det mest konkreta av allt.[2] Med instämmande erinras också om, att det etiska i Enten-Eller har förts tillbaka på bestämningen, att varje människas plikt är att bliva uppenbar.[3] — I verkligheten åter föreligger en radikal skiljaktighet mellan det etiska stadiet och den etiska åskådningen i Efterskrift. Visserligen skall etikern även efter denna framställning förbliva i ändlighetens konkreta förhållanden. Individen upphör icke att vara människa, han avkläder sig icke »ändlighetens rikt sammansatta dräkt».[4] Uppgiften för den etiske individen bestämmes sammanfattande vara den, att individen skall på en och samma gång stå i ett absolut förhållande till det absoluta målet och i ett relativt förhållande till de relativa målen.[5] Ett positivt, om än blott relativt värde tillerkännes alltså principiellt timlighetens förhållanden. Men i verkligheten når individen aldrig fram till ett dylikt positivt förhållande till timligheten Den ovan ställda etiska uppgiften innebär ett ideal, som individen aldrig kan helt uppnå. Etikern kommer i verkligheten aldrig längre än till det första steget ifråga om förverkligandet av denna uppgift; och detta första steg innebär väsentligen en rent negativ hållning gentemot ändligheten. Liksom ändligheten i resignationens ögonblick fråntagits sin livskraft[6], så är den etiska uppgiften den att ständigt på nytt taga makten från omedelbarheten.[7] I och med övergången till etisk existens äro de rotskott avhuggna, med vilka individen, så länge han lever i omedelbarhetens sfär, är fästad i timligheten. Den etiskt existerande lever alltfort i ändligheten, men han lever såsom en främling i ändlighetens värld.[8]

Förklaringen till denna den etiskt existerandes negativa ställning till timligheten ligger i det förhållande, i vilket det etiska här står till det religiösa, och i den innebörd, som det religiösa i Efterskrift

[1] a. a. s. 375. [2] a. a. s. 127. [3] a. a. s. 434 not 1.
[4] a. a. s. 355. [5] a. a. s. 353 f. [6] a. a. s. 356.
[7] a. a. s. 374. [8] a. a. s. 356.

erhåller. I »Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur» framhåller Kierkegaard, att stadiernas tredelning i ett estetiskt, ett etiskt och ett religiöst stadium är åvägabragt redan i Enten-Eller, om än det otillfredsställande i anläggningen av detta verk ligger däri, att det religiösa ej verkligen får komma till sin rätt. Denna brist har Stadier upphävt och i Efterskrift skola de trenne stadiernas inbördes förhållande nu noggrant bestämmas i överensstämmelse med den i de estetiska skrifterna givna anläggningen av desamma.

Kierkegaard visar sig emellertid i verkligheten själv vara i viss mån osäker med hänsyn till bestämningen av det etiska i dess förhållande till det religiösa.

Den etiska sfären skall till skillnad från den religiösa enligt framställningen i Efterskrift karaktäriseras genom bestämningen *handling — seger*; den religiösa sfären åter skall karaktäriseras genom bestämningen *lidande*.[1] Häremot svarar den skillnad, som hävdas utifrån själva måttstocken för stadierna: individens dialektiska förinnerligande. För estetikern finns icke någon motsägelse i det att existera; finns för honom någon motsägelse, kommer denna såsom en tillfällighet utifrån. Etikern finner visserligen motsägelsen inom sig; men motsägelsen blir aldrig mera än blott ett moment i hans liv, etikerns sfär kan därför kännetecknas av självhävdelse, av handling—seger. I den religiösa sfären åter bestämmes denna motsägelse såsom ett beständigt lidande i självets tillintetgörelse inför Gud.[2] Sammanställas dessa olika bestämningar med den etiska åskådning, som i Efterskrift hävdas, så visar sig, att Kierkegaard här gör gällande en etisk uppfattning, vilken så långt ifrån svarar mot det etiska stadiets bestämningar, att den tvärtom utmynnar i en i strängaste mening religiös åskådning.

Den etiska sfären hävdas formellt såsom ett självständigt stadium, men denna sfär möter här på intet vis konkretiserad såsom en livsåskådning, som individen har att själv förverkliga. Det är i verkligheten icke ens så, att detta stadium av självhävdelsens handling—seger i Efterskrift kan sägas representera ett verkligt genomgångsstadium för den enskilde individen. I och med övergången från omedelbarhetens stadium blir uppgiften för individen att inöva det absoluta förhållandet. Förhållandet till det absoluta målet och försakandet av det ändliga är detsamma som att etiskt existera. Medan omedelbarhetens livsåskådning kännetecknas av lycka—olycka, karaktäriseras den motsatta livsåskådningen därav, att lidandet tages

[1] a. a. s. 246, 252, 374 ff. [2] a. a. s. 498 f.

till dess utgångspunkt och att lidandet fattas såsom dess väsentliga uttryck.[1] Att ifråga om denna omedelbarheten motsatta livssfär tala om det etiska och det etiskt-religiösa såsom tvänne skilda livssfärer låter sig icke göra. Skillnaden mellan en etisk och en etiskt-religiös existens måste i grunden betraktas såsom fingerad, och den upprätthålles väl formellt egentligen därför, att Efterskrift gör anspråk på att framställa ett slutgiltigt schema, i vilket framställningarna i den tidigare pseudonyma litteraturen skola ingå såsom underordnade moment och såsom mot den kvalitativa dialektiken svarande självständiga stadier i en uppåtstigande serie.

För den etiskt existerande uppstår en oundkomlig inre kollision därigenom, att individen ständigt skall stå i ett absolut förhållande till Gud, på samma gång som han i varje ögonblick är medveten om, att mellan människan och Gud råder en oöverkomlig, absolut kvalitetsskillnad. Ehuru människan såsom andemöjlighet är anlagd för det eviga, hör det till människans ringhet att hon, såsom timlig, icke mäktar i timligheten hålla ut med att oavbrutet föra evighetens liv.[2] Om det skulle lyckas individen att i ett enstaka ögonblick verkligen realisera det ideala absoluta förhållandet, kommer hon strax att upptäcka gränsen för det mänskligt möjliga. Uttrycket för denna gräns är anfäktelsen, som skall skiljas från frestelsen. Frestelsen har sammanhang med individens etiska förhållande och är i denna uttryck för det lägre, som vill göra sig gällande i individens svaga ögonblick. Anfäktelsen åter är utan sammanhang med det etiska hos individen; i anfäktelsen är det det högre, som liksom missunsamt ser på individen för att avskräcka honom, den är just reaktionen mot det absoluta förhållandets absoluta uttryck; den är en nemesis över det starka ögonblicket i det absoluta förhållandet och är förenad med ett för individen förfärande lidande. Så gestaltar sig den etiskt existerandes liv i dess momentana höjdpunkt, i nästa ögonblick är individen på nytt indragen i striden mot det ändliga, i inövandet av försakelsen av det omedelbara.[3] Icke ens på höjdpunkten av sin existens når individen sålunda fram till förverkligandet av denna dubbelrörelse: att på en gång stå i ett absolut förhållande till det absoluta målet och i ett relativt förhållande till de relativa målen.

Blott i *en* mening vill Efterskrift hävda ett slags positivt individens förhållande till ändligheten och ett etiskt berättigande av det omedelbart givna.

---

[1] a. a. s. 376 ff. [2] a. a. s. 427. [3] a. a. s. 399 f.

Då individen känner sig absolut fången i den absoluta föreställningen om Gud, blir hans ställning analog med fiskens, som kastats upp på land, ty absolutheten är icke direkt ett ändligt väsens element. Den absoluta föreställningen om Gud verkar på individen förtärande såsom sommarsolens brand, när solen ej vill gå ned. Individen blir andligen talat sjuk; skall han ej gå under, måste han hämta styrka genom ett oskyldigt tidsfördriv, en förströelse. Ändligheten erbjuder detta nödvändiga kvietiv, denna lindring och vederkvickelse.[1] Icke heller i detta fall får emellertid det etiska livet genom förhållandet till ändligheten några verkliga positiva uppgifter. Medan i det etiska stadiet tiden accentuerats i och med individens positiva förhållande till timligheten, så får timligheten här betydelse allenast såsom en visserligen nödvändig, men rent tillfällig vederkvickelse under förverkligandet av en uppgift, som skall uttrycka det högsta mänskliga, men vilken för individen innebär övermänskliga kval.

Mot denna den etiskt existerandes rent negativa ställning till timligheten måste svara hans fullständiga isolering från allt mänskligt gemenskaps liv överhuvud. Denna isolering är oundviklig redan därigenom, att den enda verklighet, som den etiskt existerande känner, är individens egen verklighet. Varje annan verklighet, vore det än fråga om den människas verklighet, tillsammans med vilken individen lever, innebär aldrig mera än blott en möjlighet. Allt vetande om verklighet är nämligen möjlighet; den enda verklighet, om vilken individen är mer än vetande, är detta, att han själv är till, och denna enda verklighet skall utgöra hans absoluta intresse.[2] Etiskt sett är sålunda allt det historiska, mänsklighetens miljoner och generationer icke till. I hela världen existerar blott ett enda subjekt — och detta är individen själv.[3] Denna bestämning av den etiska uppgiften såsom oändligt intresse för individens egen existens och bestämningen av denna såsom den enda verklighet, som är för subjektet, innebär en söndersplittring av mänskligheten till fullständigt isolerade subjekt.

Den etiska existensens isolering blir ur en ny synpunkt uppenbar, så snart hänsyn tages till själva arten av den religiositet, vilken den etiskt existerande skall förverkliga. Mot individens dialektiska förinnerligande strider enligt framställningen i Efterskrift varje distinktion i det yttre. Den etiskt existerandes uppgift är att förverkliga den *dolda* innerligheten. Ju mindre utvärtes åtskillnad, desto djupare innerlighet; den högsta innerlighet är att densamma

---

[1] a. a. s. 420 f. [2] a. a. s. 110, 271. [3] a. a. s. 275.

uttryckes genom sin motsats, vilket innebär, att individen i det yttre är som alla andra, så att han alldeles icke kan skiljas från någon annan människa. Den dolda innerlighetens religiositet, som ensam är den sanna, eftersträvar framför allt, att ingen skall kunna märka något ifråga om densamma. Denna religiositet är kännetecknad av sin osynlighet; den religiositet, man kan peka på, anser den vara ett ofullkomligt slags religiositet. Men detta fördöljande innebär så långt ifrån en lättnad, att denna innerlighet tvärtom äger det djupaste inre martyrium och kostar den största tänkbara ansträngning.[1]

Genom en dubbel ogenomtränglig mur är den etiskt existerande sålunda skild från varje annan individ. Först har han att uteslutande koncentrera sig i sitt eget inre handlande, vilket för honom är den enda verklighet, han över huvud har att räkna med. Gemenskapen utåt är härmed stängd. Endast uppåt har individen gemenskap. Den etiska innerligheten skall uttrycka sig i gudsförhållandet. Genom gemensamheten i gudsförhållandet, vilket är enhetspunkten för allt etiskt liv, synes likväl på en indirekt väg ett slags gemenskapsliv kunna hävdas: trons, religiositetens andegemenskap. På denna väg skulle individen verkligen mitt i ensamheten kunna vinna, vad Kierkegaard kallar en »försonande gemenskap» med varje etisk individualitet.[2] Men även denna möjlighet stänges genom kravet på den dolda innerligheten. Ju mera konsekvent detta krav genomföres, desto mera obegränsad göres visserligen själva möjligheten, att varje människa måhända kan vara i sanning religiös.[3] Men denna möjlighet, som är allestädes, är i en annan mening ingenstädes. Då religiositetens villkor, om den skall vara sann religiositet, är den *dolda* innerligheten, så svarar omöjligheten av gemenskap mot den sanna innerligheten. Den etiskt existerande är i sitt gudsförhållande absolut ensam och isolerad. Ifråga om denne individ gäller vad Kierkegaard sagt med avseende på sig själv, att Gud är hans ende förtrogne. Äger han någon mänsklig förtrogen, är det etiskt-religiösa förhållandet strax lägre och i grunden förvirrat.

I sin negativa ställning till timlighetens konkreta uppgifter, i sin stränga isolering från allt mänskligt gemenskapsliv, i sin dolda innerlighets oavlåtliga kvalfulla lidande åskådliggör den etiskt existerande en livssfär, vilken radikalt bryter med det etiska stadiets ideal, uttryckt i den allmänna människan och åskådliggjort genom äktenskapets gemenskapsliv. Den etiska åskådningen i Efterskrift sluter

[1] a. a. s. 351 ff. [2] Jfr a. a. s. 125. [3] a. a. s. 412.

sig härmed tydligen nära till den etiska linje, som i den tidigare framställningen betecknats såsom det etiska stadiets motsats, nämligen det *religiösa undantagets* etiska linje. Frågan om förhållandet mellan Efterskrifts etiska åskådning och det religiösa undantagets åskådning skall därför i korthet uppmärksammas.

Den dolda innerlighetens riddare i Efterskrift står liksom trons riddare i *Frygt og Bæven* helt utanför det etiska stadiets trygghet, lugn, livsstämning och skönhet. Båda äro införsatta i ett privat gudsförhållande; båda genomföra en existens, präglad av största ansträngning och lidande såsom uttryck för detta gudsförhållande. Abrahams tro är ju fasthållandet vid det absurda. Mot gudsförhållandet svarar i båda fallen isoleringen, den inre slutenheten, som förbjuder allt mänskligt gemenskapsliv; den religiösa innerligheten är i båda fallen den dolda innerligheten. Medan för den etiskt existerande höjdpunkten i detta avseende är, att han är helt och hållet såsom andra, döljande sin innerlighet i humor[1], så gäller ifråga om Abraham, att den allmänna meningen dömer honom såsom en mördare, emedan för den allmänna meningen intet högre gives än det såsom etiskt allmänt erkända; på liknande sätt döma ock vännerna Job såsom en man, vilken bär på en hemlig skuld inför Gud.

I Efterskrift åter framhåller Kierkegaard, att den dolda innerlighetens riddare i denna tid aldrig kan behöva komma i en situation liknande den, i vilken Abraham ställes. Den religiöses inkognito kan icke innebära, att han skall framträda såsom en rövare, tjuv eller mördare; så djupt är mänskligheten dock icke sjunken, att uppenbara brott mot det legala kunna anses såsom det allmänmänskliga, och det är ju i det allmänmänskliga den religiöse skall äga sitt inkognito.[2]

Abrahams gudsförhållande är, såsom tidigare visats, märkt av det paradoxala. Detta paradoxala ligger å ena sidan i den kvalfulla motsägelse till det allmänna, i vilken Abraham genom sitt gudsförhållande intvingas, å andra sidan däri, att Abraham, i strid mot allt mänskligt förstånd, fasthåller vid och får tillbaka timligheten — i kraft av det absurda. Också i Efterskrift hävdas gudsförhållandet såsom i varje fall märkt av det paradoxala. I den allmänna religiositeten hävdas det paradoxala såsom väsentligen tillhörigt gudsförhållandet, ehuru paradoxen i sträng mening ännu ej kommit fram. Så snart en existerande ställer sig i förhållande till den eviga sanningen, blir förhållandet ofrånkomligt märkt av det paradoxala;

---

[1] S.V. VIII, s. 435 ff. [2] a. a. s. 434 not 1.

det paradoxala är uttrycket för den absoluta kvalitetsskillnaden mellan det timliga och det eviga, mellan människan och Gud.[1] I den specifikt kristna religiositeten åter tillkommer utom detta moment paradoxen i egentlig mening, emedan det eviga här hävdas såsom framträdande i tiden i Gudamänniskan, som är trons föremål. Det paradoxala ligger dels däri, att individen har att grunda sin eviga salighet på ett historiskt faktum; dels däri att detta historiska faktum självt är en orimlighet, emedan det i sig sammanställer absolut oförenliga moment: det eviga och det timliga, och denna paradox följer i den kristna religiositeten på varje punkt med; intet ögonblick får den troende släppa förhållandet till densamma.[2]

I fråga om Abraham äger det paradoxala icke sin grund i den absoluta kvalitetsskillnaden mellan det timliga och det eviga, utan i en särskild Guds befallning. Paradoxen är därför i en mening begränsad till ett bestämt tidsrum. I en annan mening ligger paradoxen visserligen innesluten i förhållandet till något historiskt, för så vitt som tron innebär gripandet av hela timligheten i kraft av det absurda. Men det historiska har här en alldeles annan betydelse än på motsvarande ställe i Efterskrift. Det är i Frygt og Bæven icke en personlighet, Guden i tiden, som ger människan såväl sanningen själv som betingelsen att mottaga sanningen; det historiska är för Abraham timligheten med dess goda överhuvud. Förhållandet till timligheten är i grunden beviset på, att individen lever icke i resignationens utan i trons sfär, är tecknet till att individen förmår leva i kraft av det absurda. Det paradoxala har här väsentligen betydelsen av att hävda trons *att*, dess innebörd av att vara en sfär för sig, som trotsar varje försök till ett förståndsmässigt klarläggande; tron är det vidunderliga, och i sin vidunderlighet är tron det högsta, till vilket en människa kan komma. I jämförelse härmed kan paradoxen i Efterskrift sägas uttrycka trons *vad* och *varför*; här hävdas trons innehåll och klarlägges, varför paradoxen ej kan begripas utan måste tros; och detta förhållande visar sig vara grundat i människans egen väsensmotsättning och i det tillstånd, i vilket hon faktiskt befinner sig.

Likartat är emellertid Abrahams och den etiskt existerandes förhållande till timligheten. Abraham återvinner hela timligheten och fortsätter att leva i densamma, men på samma gång bevarar han oföränderligt intrycket av det förfärliga han genomgått, varför han i sitt inre ständigt lever i trons sfär, främmande för timlighetens värld. På liknande sätt förhåller sig nu ock den etiskt existerande: han fort-

[1] a. a. s. 170 ff. [2] a. a. s. 490—507.

sätter att leva i timlighetens förhållanden, men icke ett ögonblick får han bli rotfästad i timligheten, aldrig får han släppa det negativa förhållande till densamma, vilket svarar mot hans inövande av det absoluta förhållandet till Gud. I båda fallen är det fråga om ett liv i ändligheten, som inifrån sett står i ett negativt förhållande till densamma. Men ifråga om Abraham är skildringen av detta etiska liv blott ett hävdande av själva denna position; ingen framställning gives av den etiska utveckling, som den troendes liv skall förverkliga, och av det väsentliga sambandet mellan detta liv och människans egen väsensmotsättning; framställningen vill blott hävda, att den högsta livssfären överstiger och strider mot allt, som av förståndet kan fattas, och som ur allmänmänsklig synpunkt kan erkännas såsom etiskt.

Suspensionen av det etiska stadiet till förmån för den högre i sträng mening religiösa ståndpunkten var i Frygt og Bæven emellertid ännu blott temporär.

I *Phil. Smuler* har hypotetiskt och i *Begrebet Angest* direkt hävdats den radikala suspensionen från det etiska stadiet utifrån en djupare uppfattning av synden såsom en allt mänskligt omfattande verklighet, vilken för varje enskild individ omöjliggör t. o. m. själva begynnandet av det etiska livets förverkligande. Medan framställningen av det etiska stadiet börjar med uppställandet av den allmänna människans ideal och med förutsättningen, att individen blott har att frimodigt börja sträva för detta ideals omsättande , så har nu en verklighet upptäckts, genom vilken individen drives tillbaka, och genom vilken hela det etiska stadiets berättigande faktiskt negeras. I framställningen i Efterskrift hävdas en tillbakagång liknande den, som i dessa tidigare skrifter gjorts gällande. Sedan den ideala etiska uppgiften fattats i sikte, visar sig, att omedelbarheten först måste övervinnas, och att individen beständigt på nytt måste dö bort från denna. Härigenom kommer resignationens rörelse att hävdas såsom beständigt nödvändig, och *lidandet* blir det väsentliga uttrycket för det religiösa livet.[1] Ännu mera fjärmad från uppgiftens förverkligande blir individen därigenom, att det avgörande uttrycket för den etiska existensens patos bestämmes såsom *skuld*. Skuld är människans totalitetsbestämning, medvetandet härom är det största möjliga fördjupande i det att existera, så länge existensen ligger inom den rent mänskliga utvecklingen.[2] Först med kristendomen kommer *syndmedvetandet* i egentlig mening till klarhet. Från evighet är individen icke i synden, men genom att bliva till blir individen en annan. Individen förutsättes icke såsom syndare, innan

[1] S.V. VII, s. 374 ff. [2] S.V. VII, s. 458 ff.

han födes, men han födes i synd och såsom syndare. Det är detta, som kallas *arvsynd*.[1] Syndmedvetandet innebär härmed en subjektets paradoxala förvandling. Detta medvetande kan individen icke få genom sig själv. Utanför individen måste en makt vara, som upplyser honom om, att han genom att hava blivit till har blivit en annan än han var, har blivit syndare. Denna makt är Guden i tiden, den absoluta paradoxen själv. Med detta syndmedvetande börjar en ny tingens ordning, och häri ligger den avgörande utgångspunkten för hela det religiösa livet.[2]

Om synden i enlighet med framställningen i Phil. Smuler och Begrebet Angest i Efterskrift sålunda framställts såsom den avgörande utgångspunkten för transcendensens livsåskådning, så är denna bestämning i Efterskrift likväl ingalunda den avgörande utgångspunkt, utifrån vilken hela dess åskådning utvecklar sig. Syndmedvetandet framhäves visserligen redan i framställningen av sanningen såsom subjektiviteten; det innerligaste uttrycket för denna sats vinnes, om den börjar så, att subjektiviteten är osanning, är synd; och från syndamedvetandets utgångspunkt skildras den absoluta paradoxen och trons sfär.[3] Till syndmedvetandet återknytes vid framställandet av uttrycken för det existensens skärpta patos, som svarar mot den specifikt kristna religiositeten.[4] Men framställningen i dess helhet är icke grundad på syndmedvetandet, såsom man kunnat vänta, då i Begrebet Angest såsom följd av syndens erkännande kravet reses på en ny vetenskap, som utgår från själva syndmedvetandet, och som beständigt har detta i sikte.

Om syndmedvetandet såsom sådant sålunda äger en blott begränsad betydelse ifråga om åskådningen i Efterskrift, så synes å andra sidan i grunden skillnaden mellan syndmedvetandet och det totala skuldmedvetande, som från första ögonblicket präglar den etiskt existerandes liv, vara mera en formell än en rent saklig skillnad. Just som den etiskt existerande skall börja omedelbarhetens övervinnande eller bortdöendet från densamma, så upptäckes, att medan tiden gått, en oriktig början redan har blivit gjord, och att början för individen därför måste göras med att han blir skyldig; och från detta ögonblick växer den totala skulden ständigt med ny skuld.[5] Synden bestämmes nu till skillnad från skulden som brytningen med den rent naturliga utvecklingen; när det evigt anlagda väsen, som människan är, blir till, så slår existensen samman om detsamma, och i det individen nu blir till, blir han en annan, blir syndare.[6] Då Kierkegaard i överensstämmelse med språng-

[1] a. a. s. 175. [2] Jfr a. a. s. 227. [3] a. a. s. 174 ff.
[4] a. a. s. 508 f. [5] a. a. s. 458 ff. [6] a. a. s. 508 ff.

ets och frihetens kategori härvid dock icke kan mena, att det är själva tillblivelsen, som med naturnödvändighet framkallar synden[1], utan att det är individen själv, som gör en oriktig början, så synes väsentligen det, som synden skall uttrycka, äga sin motsvarighet redan i det totala skuldmedvetandet. Det syndmedvetande, som framställes såsom den avgörande utgångspunkten för denna specifikt kristna religiositet, ligger i verkligheten gömt redan i det skuldmedvetande, som är det avgörande uttrycket för den etiskt existerandes innerlighet. Skillnaden i bestämningen av skuld- och syndmedvetandet är egentligen den, att Kierkegaard först vid övergången till den specifikt kristna religiositeten låter det skulden förorsakande psykologiska momentet framträda såsom ett i släktsammanhanget bottnande paradoxalt tillstånd, vilket först i och genom kristendomen blir fullt medvetet för individen själv. Först kristendomen visar, huru den makt, mot vilken etikern har att kämpa, så helt omsluter individen, att han måste genomgå en ny födelse och bliva en ny skapelse för att kunna förverkliga det sedliga livets krav. Kristendomen börjar därför med ett skapelsens mirakel.[1]

Om i Efterskrift det ur etisk synpunkt centrala i Phil. Smuler och i Begrebet Angest sålunda har upptagits, så är från början tydligt, att mellan den åskådning, som genom föremålet för experimentet i »Skyldig?—Ikke-Skyldig?» i *Stadier på Livets Vei* dikteriskt personifieras, Quidam, och den etiskt existerandes åskådning i Efterskrift ett djupt inre sammanhang skall förefinnas.

Quidams utveckling skall ju, enligt Frater Taciturnus' skrivelse till läsaren, åskådliggöra, huru det etiska stadiet är blott en genomgångssfär, vars högsta uttryck är ångern. Var gång det etiska sätter sin oändliga fordran, känner individen, att han, i det han ej kan motsvara denna fordran, drager över sig ständigt ny skuld, och denna skuldkänsla skall, så snart den på allvar uppleves, kännas beröra icke blott enstaka handlingar utan individens hela existens. När denna allomfattande skuldkänsla djupt genomlevats, har individen att mottaga den kraft, som är det centrala i det religiösa livet: syndaförlåtelsen. Syndaförlåtelsen innebär det paradoxala, att individen blir en ny människa och griper ett religiöst liv, som på en gång är det högsta och det djupast kvalfulla.[2]

Denna skildring motsvaras med hänsyn till sina huvuddrag av framställningen av den etiskt existerande i Efterskrift. Såsom ovan framhållits, kan emellertid det etiska stadiet i Efterskrift icke

---

[1] a. a. s. 502. [2] S.V. VI, s. 405 f., 443 ff.

hävdas ens såsom ett genomgångsstadium; från det ögonblick individen över sig känner det etiskas oändliga fordran, är han medveten om en hela hans existens omfattande skuld. I »Skyldig?—Ikke-Skyldig?» kan det etiska stadiet ännu upprätthållas i betydelsen av en genomgångssfär, emedan skuldmedvetandet här skildras såsom ett medvetande, vilket från att beröra en enskild handling först så småningom tänkes bli fördjupat till att omfatta existensen i dess helhet. Vidare framhäves här ännu icke individens förhållande i tro till det i strängaste mening paradoxala såsom avgörande för den religiösa livssfären. Denna tecknas här icke från trosföremålets, utan från känslans och lidelsens synpunkt; det paradoxala i det religiösa livet är glädjen på lidandets 70 000 famnars djup; denna glädje i beständig livsfara, som ur mänsklig synpunkt är orimlig, är religiöst sett själva det normala. Med hänsyn till lidandet såsom väsentligen samhörigt med den religiösa livssfären har genom skildringen i »Skyldig? — Icke-Skyldig?» liksom ock genom skildringen av det religiösa undantaget hos etikern i Stadier paa Livets Vei framställningen i Efterskrift föregripits. Den religiöse kräver lidande, liksom den omedelbare kräver lyckan. Först i lidandet börjar den religiöse andas ut, i lidandet äger han glädje och hänförelse.[1]

Detta sammanställande av Efterskrifts grundåskådning ur etisk synpunkt med Kierkegaards tidigare i den pseudonyma estetiska litteraturen givna framställningar av å ena sidan det etiska stadiet, å andra sidan det religiösa undantagets kategori, har åskådliggjort, huru i Efterskrift den etiska linje, som skymtat redan i *Enten-Eller*, som direkt framställts i *Frygt og Bæven* i Abrahams gestalt, i *Gjentagelsen* i Jobs gestalt, som genom *Phil. Smuler* och inledningen till *Begrebet Angest* ur en ny synpunkt principiellt hävdats i motsats till det etiska stadiet, och vilken i *Stadier paa Livets Vei* genom det religiösa undantaget hos etikern och genom Quidams religiositet ytterligare bestämts i riktning mot en i avgjord mening religiös livsåskådning — huru denna etiska linje i Efterskrift slutgiltigt hävdas såsom den etiskt-religiösa åskådning, som ensam svarar mot människans väsen, mot det tillstånd, i vilket hon befinner sig, och mot den absoluta kvalitetsskillnaden mellan det timliga och det eviga, mellan människan och Gud.

Denna etiska linje har därtill erhållit sitt bestämda religiösa innehåll genom framförandet av den specifikt kristna religiositeten.

---

[1] a. a. s. 377 ff.

»I Forhold til Bestemmelsen af Individets dialektiske Inderliggjørelse rangere alle Existents-Opfattelser.»[1] Kristendomens rang av högsta möjliga livssfär skall alltså hävdas genom uppvisande av, att individen i kristendomen vinner ett dialektiskt förinnerligande, djupare än i någon annan livssfär.

Detta djupare dialektiska förinnerligande hävdas i Efterskrift genom hänvisningen såväl till människans synd som till trons föremål. Först genom kristendomens uppenbarelse vinner individen full klarhet över själva arten av sin och mänsklighetens synd. Är det allaredan paradoxalt, att den eviga sanningen förhåller sig till en existerande, så är det nu absolut paradoxalt, att den förhåller sig till en *sådan* existerande, till en syndare. Men ännu en skärpning av svårigheten att träda i förhållande till det eviga kommer ytterligare härtill. I kristendomen hävdas den eviga sanningen själv — ej blott den existerandes förhållande till densamma — såsom en paradox. Den eviga sanningen har blivit till i tiden i en enskild människa, som föddes till världen, levat, lidit och dött; detta är paradoxen i strängaste mening, den absoluta paradoxen.[2] Paradoxen i den mera allmänna meningen såsom det objektivt ovissa stöter från och kräver av den existerande innerlighet, om han skall kunna stå i förhållande till densamma. Men först då paradoxen blir paradox i sträng mening, d. v. s. blir en orimlighet i sig själv, stöter den i kraft av sin absurditet bort så starkt, som det över huvud är möjligt, och kräver alltså den djupast möjliga innerlighetens lidelse, om den av individen skall i tron kunna fasthållas.[3]

Utifrån den måttstock för stadierna, som Kierkegaard brukar, kan icke bestridas, att denna kristna religiositet, på samma gång som den uttryckligen förutsätter den allmänna religiositeten[4], genom den absoluta paradoxen stegrar innerlighetens lidelse till dess högsta höjd.

Å andra sidan — eller rättare såsom följd därav — framträder i denna i Efterskrift skildrade religiositet också starkare än någonsin tidigare den rigoristiska, i grunden mot själva det mänskliga fientliga andeuppfattning, vilken, om också fördold och av Kierkegaard själv ej fullt medvetet genomförd, likväl genomgår hela hans författarskap. Å ena sidan framhålles visserligen, att gudsförhållandet är en människas högsta utmärkelse, vilken för envar är möjlig att vinna; gudsförhållandet är det humana, det som egentligen gör en människa till människa.[5] Och fordrar kristendomen än individens

[1] S.V. VII s. 498. [2] a. a. s. 174 f., 519 f.
[3] a. a. s. 176 f., 487 med not. 1, 532. [4] a. a. s. 484 ff.
[5] a. a. s. 206, 443.

absoluta ansträngning, så kräver den likväl icke mera, än vad varje människa utan undantag kan förverkliga.[1] Likväl gör Kierkegaard i Efterskrift också direkt gällande den uppfattning av kristendomen, som han allt mera avgjort skall komma att hävda. Att bliva kristen är den förfärligaste av alla avgörelser i en människas liv; det är livets mest fruktansvärda examen.[2] Och främst med hänsyn just till den specifikt kristna religiositeten måste det vara, som Kierkegaard liknar människan i gudsförhållandet vid fisken uppå land, vid ett väsen utanför sitt element — blott kristendomen skall nämligen förneka all immanent släktskap mellan det timliga och det eviga.[3]

Den motsättning till det eviga, i vilken enligt denna uppfattning människan befinner sig, blir därför i grunden icke blott av moralisk utan av rent metafysisk innebörd. Gud är här bestämd framför allt såsom den absolute, och det absoluta är icke direkt ett ändligt väsens element. Mot denna bestämning av Gud såsom människans absoluta väsensmotsats svarar, att människans förberedande etiska uppgift måste vara att dö bort från människonaturen. Det onda, som den etiskt existerande skall övervinna, blir till slut ett ont, vilket ligger i människans själva samhörighet med timlighetens värld. Hela det etiska livet uppslukas av ansträngningen att inöva det absoluta förhållandet, att lyfta sig ur timlighetens element, vilket är individens eget, till evighetens för hans väsen främmande element. Genom den absoluta motsättningen till det eviga måste följdriktigt den naturliga mänskliga tillvarons innehåll försvinna i gudsförhållandet, men härmed försvinner på samma gång allt konkret innehåll i det etiska livet överhuvud. Det absoluta målet upptager icke de lägre relativa målen i sig, så att människan, i det hon tjänar dessa lägre mål, på samma gång på rätt sätt kan tjäna det högsta målet. Det underordnade får icke bestå i sin egen sfär för att helgas och förklaras genom det religiösa. Förhållandet till det absoluta målet innebär ett slags gudomlig missunsamhet och exklusivitet, som alldeles icke tål något annat vid sin sida. Det etiska blir härigenom alltigenom formellt och asketiskt; intet annat etiskt innehåll blir övrigt än själva lydnaden mot Gud.[4]

Denna konsekvens, som går ut på en kristendomens radikala fientlighet mot själva det mänskliga, kommer emellertid ingalunda Kierkegaard att rygga tillbaka från hela denna grundåskådning.

[1] a. a. s. 374. [2] a. a. s. 322. [3] a. a. s. 420, 499.

[4] Jfr H. Bröchner, a. a. s. 220 f.. H. Höffding, S. Kierkegaard s. 115, H. L. Martensen, Tro og Viden s. 133, N. Teisen, Til Overvejelse, s. 9 f.

Kristendomen är det absoluta, som av människan kräver obetingad underkastelse rakt i strid mot tankens krav och varje rent mänskligt intresse.[1] Men för den människa, som bär på medvetandet om sin synd, finns blott ett antingen-eller, antingen frälsning eller förtappelse; och liksom förtappelsen ligger i förargelsen, så ligger frälsningen i den obetingade lydnaden för kristendomens absoluta majestät.[2]

I »Tvende 'Noter' betreffende min Forfatter-Virksomhed», vilka, skrivna ej långt efter författandet av Efterskrift åren 1846 och 1847, omarbetade och tillökade ingå i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, uttalar sig Kierkegaard direkt om det praktiskt etiska syftet för hela sin framställning i Efterskrift.[3] Kierkegaard har härmed med egen hand givit en kommentar till sitt verk, som i detta sammanhang måste uppmärksammas.

Etiskt sett stå tvänne livsåskådningar, framhåller Kierkegaard här, gent emot hvarandra. Enligt den ena är sanningen i etiskt-religiös mening, där mängden är; det är i sanningen ett behov att ha mängden på sin sida. Den andra åskådningen hävdar i rak motsats härtill att överallt, där mängden finnes, där är osanningen; för att ställa saken på sin spets kan detta uttryckas så, att om än alla enskilda var för sig äga sanningen, så skulle osanningen likväl strax vara där, så snart dessa enskilda komme tillsammans, nämligen försåvitt det, att de nu utgöra mängden, är av någon som helst avgörande betydelse med hänsyn till sanningen i etiskt-religiös mening. Det är denna etiska åskådning, för vilken enligt Kierkegaard just i denna tid med all hänsynslöshet måste kämpas. För Kierkegaard gäller obetingat, att så snart en församling, ett antal, göres till instans, så att mängden i denna rent formella mening blir utslagsgivande på det etiskt-religiösa området, så är osanningen.[4] För det eviga, det etiskt-religiösa kan det arbetas, blott där det finnes *en*.[5] Att obetingat ära varje enskild människa, är att frukta Gud och att älska nästan. Nästan är det absolut sanna uttrycket för människo-likhet, och denna innebär, att varje människa just såsom enskild måste stå i förhållande till den eviga sanningen.[6]

»Den enskilde» är den kategori, i vilken, i religiöst hänseende, tiden, historien, släktet obetingat måste in.[7]

Med kategorin »den enskilde» står och faller kristendomens sak;

---

[1] S.V. VII, s. 372 ff. [2] Jfr a. a. s. 525.
[3] S.V. XIII, s. 591, not 1, 598, Anm., 599 not 1. Jfr E.P. 1847, s. 242—250.
[4] S.V. XIII, s. 499, 592, 612. [5] a. a. s. 592 f. [6] a. a. s. 596 f.
[7] a. a. s. 498 f. 604.

denna kategori är den fasta punkt, som ensam kan hålla stånd mot all panteistisk förvirring och mot all etisk upplösning. I framtiden skall denna kategori, enligt Kierkegaards uppfattning, förvisso komma att stramas åt på ett helt annat sätt, än Kierkegaard själv har kunnat göra. Men Kierkegaard ser sin uppgift ha varit att i kristenheten arbeta fram själva denna kategori för att i denna sedligt upplösta kristenhet på nytt kunna införa kristendomen.[1]

Denna bestämning av Kierkegaards uppgift synes närmast blott innebära, att Kierkegaard själv syftar till intet annat än etisk självverksamhet, till att ställa varje enskild människa fram till avgörelse inför Gud.[2]

I grunden innebär denna bestämning likväl något annat och mera. I kategorin »den enskilde» ligger för Kierkegaard en hel livs- och världsåskådning koncentrerad.[3] Och till denna kategori anser Kierkegaard hela sin möjliga historiska betydelse ur etisk synpunkt obetingat vara knuten.[4] Huru noga den livs- och världsåskådning, som är koncentrerad i »den enskilde», sammanfaller med den etisktreligiösa åskådning, som Kierkegaard i Efterskrift pseudonymt har framställt, åskådliggöres redan genom en hänvisning till Kierkegaards ord i Synspunktet, att kristendomen i *lydnadens* underkastelse under *Guds majestät skall tros*[5], ett ord, som utgör det sammanfattande uttrycket även för den kristendomsuppfattning, som Kierkegaard i Efterskrift hävdar. En rad av uttalanden från olika år bestyrka, att Kierkegaard personligen har i förhållande till kristendomen intagit just den ställning, som svarar mot denna kristendomens karaktär av det absoluta; de visa, att Kierkegaard själv har tvingats till avgörelse för kristendomen just genom det syndmedvetande, som enligt framställningen i Efterskrift allena kan »forcera» en människa in i kristendomen. Kierkegaard anger sig själv vara en poeniterande; synden är hans tuktomästare till Kristus. Så snart förstånd eller vilja resa en invändning eller en protest mot kristendomen och dess stränghet, avvisar Kierkegaard denna invändning med ett: tig! Kristendomen är det absoluta, som av människan kräver obetingad lydnad. Tvivlet är etiskt sett olydnad mot Gud. Obetingat vill Kierkegaard lyda även det yttersta, som Gud kan komma att fordra av honom.[6]

Kierkegaard har sålunda såväl genom direkta uttalanden från

---

[1] a. a. s. 608 f. [2] a. a. s. 609. [3] a. a. s. 528.
[4] a. a. s. 605 f. [5] a. a. s. 607.
[6] E.P. 1847, s. 16. E.P. 1848, s. 116, 213 ff. E.P. 1849, s. 77 f., 262. S.V. XIII, s. 548, 567, 609.

tiden för avfattandet av Efterskrift och senare som genom sitt personliga förhållande till kristendomen bestyrkt, att den i Efterskrift pseudonymt framställda etiskt-religiösa åskådningen i verkligheten är uttryck för hans egen rent personliga åskådning. Medan Kierkegaard själv uttrycker detta förhållande därmed, att hela den pseudonyma estetiska litteraturen och de aderton uppbyggliga talen syfta till och tjänande ingå i Efterskrift[1], så har den föregående framställningen visat, att i den pseudonyma litteraturen tvänne motsatta etiska livsideal och livsåskådningar korsa varandra. Först i Efterskrift har den etiskt-religiösa åskådning, som är Kierkegaards egen, framställts i sin fulla avgjordhet och hävdats såsom det sanna uttrycket för den kristendom, som talar icke till mänsklig fördel utan i »*Guds intresse.*»

Det är också tydligt, att Kierkegaard själv vid tiden för avfattandet av Efterskrift genom detta verk anser sig ha kommit på visst sätt till en slutpunkt för sin egen åskådningsutveckling och på samma gång till slutpunkten för hela sin författarverksamhet.[2]

I själva verket står Kierkegaard emellertid ingalunda vid slutpunkten för sitt författarskap. Ungefär samtidigt med utgivandet av Efterskrift inträffar den händelse, som kommer att bliva av avgörande betydelse för Kierkegaards hela följande liv. Denna epok är *Corsarstriden*, närmast föranledd av Kierkegaards under pseudonymen Frater Taciturnus offentliggjorda artikel», En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet», i Fædrelandet den 27. december 1845.[3] Denna artikel, som är direkt riktad mot P. L. Möller, medarbetare i boulevardtidningen Corsaren, avslutar Kierkegaard med en utmaning till denna tidning. Det är hårt för en stackars författare, förklarar han, att stå så utpekad i den danska litteraturen, att han ensam skall undgå att bliva utskälld i detta tidningsblad.[4] T. o. m. över förväntan lyckas det Kierkegaard att med denna utmaning »bestille »Corsaren til at udskjelde, ligesom man bestiller en Lirekasse til at gjøre Musik».[5] På nyåret 1846 börjar Corsaren sina hänsynslösa angrepp mot Kierkegaards person.

Huru fruktansvärt denna Corsarens förföljelse pinat Kierkegaard, och med vilken sjuklig känslighet han i olika avseenden överdrivit dess betydelse — därom vittna till överflöd dagböckerna från de följande åren. Kierkegaard ångrar likväl aldrig detta steg. Efter

[1] S.V. XIII, s. 523.
[2] Pap. VII: 1, A. 4, 9, 98, 107, 114, 116, 128, 164, 169, 221, B. 211.
[3] S.V. XIII, s. 422—431. [4] a. a. s. 431. [5] a. a. s. 432 f.

Corsarens angrepp känner han sig fast besluten att såsom författare stanna kvar på den plats, där han blivit ställd.[1] Konflikten med Corsaren kom dessutom att på Kierkegaards åskådningsutveckling utöva ett betydelsefullt inflytande. Utgångspunkten för att kunna förstå detta ligger i Kierkegaards uppfattning av denna handling såsom ett uttryck för kristlig självförnekelse, kristlig just därför att den bringat honom själv blott lidande och smälek.[2] Kierkegaard gör själv gällande, att detta, att han frivilligt utsatt sig för Corsarens angrepp, skall komma igen i hela författarskapets process och bliva av den största betydelse med hänsyn till den belysning han skall giva av kristendomen.[3] Detta steg har kommit att betyda en Kierkegaards egen fostran och utveckling; såsom författare har han härigenom fått en ny sträng på sitt instrument och har blivit i stånd att taga toner, som han eljest aldrig kommit att drömma om; Kierkegaard känner sig med detta steg ha i strängare mening nått »verkligheten».[4]

Denna tredje face i författarverksamheten, den rent religiösa produktionen, ansluter sig emellertid liksom å sin sida den estetiska pseudonyma litteraturen till det verk, som av Kierkegaard hävdats såsom mittpunkten i hela författarskapet, Afsl. Efterskrift. Denna religiösa produktion kan sägas på olika punkter åskådliggöra den etiskt-religiösa åskådning, i vilken framställningen i Efterskrift utmynnar. Denna produktion pekar i denna mening icke framåt utan tillbaka.

Vissa sidor av detta författarskap kräva likväl, att i denna framställning erhålla sin särskilda belysning. Den senare religiösa produktionen innebär nämligen icke, såsom i det följande närmare skall visas, *blott* en illustration till åskådningen i Efterskrift. Denna åskådning fullföljes här på samma gång ända till sina yttersta konsekvenser. Ur denna synpunkt äger Kierkegaards religiösa författarskap efter utgivandet av Afsl. Efterskrift för föreliggande framställning även sin mera självständiga innebörd och betydelse.

[1] Pap. VII, 1, A. 229.
[2] E.P. 1847, s. 218. E.P. 1848, s. 93. S.V. XIII, s. 498 not 1.
[3] E.P. 1849, s. 110 f. E.P. 1850, s. 119, 132 f. [4] E.P. 1849, s. 504 f.

Kap. X.

»Den enskilde» i den senare religiösa produktionen.

1.

Den på *Afsl. Efterskrift* närmast följande skriften, *En literair Anmeldelse*, är ju icke direkt en religiös skrift. Den inräknas av Kierkegaard icke heller i själva författarskapet, men är för detta av betydelse, emedan såsom bakgrund för framställningen av samtiden en bestämd religiös åskådning göres gällande.[1] Såsom i annat sammanhang redan framhållits, karaktäriserar Kierkegaard här samtiden såsom en tid, vars enda positiva princip, socialitetens idé, innebär släktets avgjorda övermakt över individen. Just häri ser Kierkegaard roten till samtidens upplösning och karaktärslöshet.[2] Frälsningen är för samtiden möjlig blott på en väg, nämligen därigenom att individualitetskategorin helt får komma till sin rätt. Varje individ för sig måste våga språnget ut på religiositetens djup. I stället för att söka enighet med publikum skall varje individ sträva efter att i innerlighet vinna enighet med sig själv, att uppriktigt nöja sig med sig själv och sitt eget gudsförhållande — huru ansträngande denna existens helt och hållet på egen hand än måste vara.[3]

Denna framställning av »den enskildes» kategori innebär ju närmast blott ett hävdande av dess nödvändighet ur etisk synpunkt med hänsyn till samtidens själva egenart. De givna bestämningarna visa emellertid på samma gång, att den individualitets-religiositet, som här hävdas, väsentligen svarar just mot den dolda innerlighetens religiositet i Afsl. Efterskrift. I strid mot allt mänskligt förstånd, i absolut inre isolering, i förfäran och oavlåtlig ansträngning på samma gång som i den mest intensiva hänförelse, skall individen vara oänd-

[1] S.V. XIII, s. 498 med not 2, 521, not 1, 523 not 2.
[2] S.V. VIII, s. 79 f. [3] a. a. s. 79, 82 ff. 100.

ligt bekymrad blott för sitt eget gudsförhållande. Och detta sitt gudsförhållande skall han äga i dold innerlighet; blott indirekt skall han hjälpa sin tid, i det han skall övervinna nivelleringen genom att tjäna och att lida.[1]

Detta framhävande av individualitetskategorin i En literair Anmeldelse kan sägas utgöra inledningen till de efter denna skrift närmast utgivna *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, med vilka den i avgörande mening religiösa produktionen tager sin början.

Mellan utgivandet av En literair Anmeldelse och Opbyggelige Taler i forskjellig Aand faller emellertid fullbordandet av ett verk, vilket av Kierkegaard aldrig kom att offentliggöras[2], men vilket ur flera synpunkter äger intresse och betydelse för föreliggande framställning. Detta verk är *Bogen om Adler*. A. P. Adler, en bornholmsk präst, hade år 1843 genomgått en egendomlig religiös kris. Hängiven den hegelskt präglade filosofin och teologin hade Adler arbetat på ett verk över »Den subjektive Logik», då han, såsom han ville göra gällande, mottagit en särskild uppenbarelse genom vilken det plötsligt blivit honom klart, att det icke är på tanken, utan på anden, som allt kommer an.[3] Under de följande åren utgav Adler flera skrifter, skrivna med glöd och lidelse, men oklara och förvirrade. År 1845 hade han såsom sinnesförvirrad blivit skild från sitt ämbete. Under sommaren 1846 kommer Kierkegaard att läsa dessa Adlers skrifter, och »fenomenet Adler» sysselsätter nu hans reflexion så livligt, att han över Adler författar en hel bok, i vilken han kritiskt granskar dennes anspråk på att ha mottagit en särskild uppenbarelse. Inför ett dylikt anspråk måste Kierkegaard nämligen fråga, om han själv här har något att lära ifråga om den livssfär, till vars klargörande han vigt sitt livs bästa krafter.[4]

Genom en undersökning av Adlers egna skrifter kommer Kierkegaard till det resultatet, att Adler icke, såsom han själv tidigare påstått, har något särskilt uppenbarelsefaktum att åberopa sig på; hela detta anspråk är från Adlers sida ett missförstånd. Adler representerar icke, såsom han själv velat påstå, något utomordentligt med den däremot svarande myndigheten. Han är ett alltigenom för-

---

[1] a. a. s. 99 ff.

[2] Blott sex blad av manuskriptets över tre hundra sidor ha utgjort en del av tryck-manuskriptet till avhandlingen »Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel» ingående i »Tvende ethisk-religieuse Smaa-Avhandlinger av H. H.», vilken skrift utgavs av Kierkegaard år 1849. Jfr Pap. VII: II. Fortale, s. VII.

[3] Jfr Pap. VII: 11 B. 235, s. 93 ff. [4] a. a. s. 19 f.

virrat och exalterat geni.[1] Vad som kan sägas till Adlers förtjänst är, att han äger ursprunglighet, att han är en religiöst sett gripen och i sitt innersta skakad individualitet, om han än icke verkligen fördjupat sig i sin religiösa innerlighet, utan i grunden missförstått sig själv och sin uppgift.[2] Såsom ett *fenomen* är Adler emellertid av stor betydelse.[3] I det han först åberopar sig på ett uppenbarelsefaktum och senare à la Hegel söker bortförklara detsamma i betydelsen av uppenbarelse, i det han framställer sig själv såsom geni, blir Adler indirekt en satir över hela den hegelska spekulationens halvhet och falskhet i förhållandet till kristendomen.[4] Därjämte — eller framför allt — har »fenomenet Adler» sin stora betydelse såsom ett *epigram över samtidens kristenhet*.[5] Det epigrammatiska ligger däri, att Adler först, *sedan* han blivit kristlig präst, fått ett så avgörande intryck av det kristliga, att han blivit religiöst skakad, och att han, då han härigenom dock kommit det att bliva kristen närmare än någonsin, har blivit avsatt från sitt prästämbete.[6] Denna enda händelse väcker oundvikligt frågan, huruvida icke talet om, att alla äro kristna i den geografiska kristenheten är ett rent bedrägeri.[7] I själva verket har kristenheten blivit en ren titulatur; i ett »kristet» land, i vilket alla betraktas såsom kristna, följer det av sig självt, att man är kristen, i och med det att man är människa.[8] Många, vilka betrakta sig såsom kristna, äro blott fingerade kristna, äro i verkligheten rena hedningar.[9] Förvirringen ligger däri, att man i bestämningen kristen ser en naturbestämning; men till kristen kan ingen *födas*, kristen måste var och en för sig *bliva*.[10] Boken om Adler utmynnar i spörsmålet, huruvida det dock icke ligger något sofistiskt däri, att predikatet »kristlig» utan vidare sättes tillsammans med så abstrakta bestämningar, som: land, stat, folk, rike, vilka gå utanför den personliga individualitetens och subjektivitetens kategori. I varje fall är det på grund av detta förhållande en farlig möjlighet för envar i ett kristet land att gå miste om den högsta avgörelsen, nämligen den att personligen bliva en kristen.[11]

Dessa uttalanden äro betydelsefulla, emedan de i viss mening föregripa den ståndpunkt, för vilken kyrkostridens Kierkegaard så våldsamt skall komma att kämpa. På hela denna bok kunna därför

---

[1] a. a. s. 24 Anm. 2, 90, ff., 160 f., 168, 198—218.
[2] a. a. s. 92, 185 f., 190—197, 199 f. [3] a. a. s. 92.
[4] a. a. s. 189, 218. [5] a. a. s. 218—230. [6] a. a. s. 218 f.
[7] a. a. s. 219. [8] a. a. s. 39 f., 71. [9] a. a. s. 219.
[10] a. a. s. 222 Anm. Jfr S.V. IV s. 259, S.V. VII s. 317 f.
[11] a. a. s. 229 f.

de ord tillämpas, som Kierkegaard här uttalar med hänsyn till Adler personligen, då han liknar honom vid en ängslig, förvirrad fågel, vilken med ångestens vingslag störtar före ovädret, som nalkas, ehuru ännu blott ett avlägset brus höres därav.[1] Boken om Adler är emellertid i äkta Kierkegaardsk mening dialektisk. Förebådar densamma hela den revolterande kyrkostriden genom själva den slutsats, i vilken den utmynnar, så går å andra sidan den direkta avsikten och det omedelbara syftet i rakt motsatt riktning. Innehåller denna åskådning av samtiden och kyrkan, som här hävdas, väsentligen redan en oförsonlig opposition mot kyrkan, så går Kierkegaards hela framställning uttryckligen ut på att försvara såväl det bestående i allmänhet som alldeles särskilt kyrkans uppträdande gentemot Adler! Kyrkan har avskedat Adler, emedan han visat sig vara sjukligt förvirrad, och detta kyrkans handlingssätt anser Kierkegaard vara helt på sin plats.[2] Kierkegaard går ända därhän, att han låter försvaret för detta bestående forma sig till en hyllning, riktad till kyrkans primas, biskop Mynster, vilken framställes rentav såsom typen för den etiska livsriktning, som Kierkegaard här synes vilja hävda.[3]

Av betydelse är här att uppmärksamma den distinktion ifråga om »den enskilde», vilken är grundläggande för hela denna framställning. Kierkegaard skiljer mellan »den enskilde» i vanlig mening och »den enskilde» i särskild mening, i betydelsen av den *extraordinarie*.[4]

Varje människa bör vara »den enskilde», men envar bör icke vara »den extraordinarie enskilde». När individen blott reproducerar det bestående i sitt liv, efter måttet av sina krafter och efter arten av sin läggning, så förhåller han sig som den normale, ordinarie »enskilde» till det bestående; han förverkligar på ett konkret sätt det allmännas liv i sin existens. Det bestående är för honom utgångspunkten och det grundläggande, detta bestående genomtränger och utvecklar hans individualitet till likhet med sig självt; den »normalt enskilde» är en individualitet, som böjer sig efter det beståendes paradigm. Ingalunda är hans liv emellertid därför andelöst. Individen är icke blott en i raden av de glosor, som gå efter paradigmat; han är fri och självständig. I sitt samvete, i ansvaret inför Gud, står han ensam för sig själv. Evighetens ansvar frälsar honom från den rent djuriska bestämningen att bliva en i mängden, massan, publikum, men med ansvaret inför Gud levande och efter att ha prövat sig själv i sitt samvete, sluter han sig såsom en lem till det

[1] a. a. s. 92. [2] a. a. s. 124 f., 127. [3] a. a. s. 43, 46, 124.
[4] a. a. s. 40.

hela och fattar såsom sin uppgift att vara trogen i återgivandet av det allmänna i sitt eget liv. Att vara en »enskild» i denna mening skall hävdas såsom den kvalitativt sett i regel högsta och mest betydelsefulla uppgift, som kan givas någon människa.[1] Mot denna bestämning av »den enskilde» svarar bestämningen av det etiska såsom strävan att förverkliga allmänmänskliga uppgifter. Etiskt sett är jordelivet arbetets tid, under vilken individen i varje ögonblick skall sträva framåt; först i evigheten får han tid till betraktelse. Det tillkommande i betydelsen av ständig arbetsuppgift är alltså väsentligen etikens element.[2]

Så snart »den enskilde» däremot låter sin reflexion gripa så djupt, att han vill reflektera över grundförutsättningen för det bestående, är han på väg att på eget ansvar vilja bliva en »enskild» i säregen mening. Och när individen på denna väg går vidare ända därhän, att han icke som den ordinarie »enskilde» förnyar det bestående liv i sig själv genom att under evigt ansvar inordna sig däri, utan vill förnya det bestående genom att anbringa en helt ny utgångspunkt, när han sålunda vill förhålla sig omskapande till det bestående — då är han den extraordinarie, vare sig han i verkligheten såsom sådan äger berättigande eller icke.

Såsom överallt gäller det här i första rummet, att den kvalitativa dialektiken respekteras med etiskt allvar. Framför allt i en karaktärslös tid, som sammanblandar allt, måste motsatserna hållas rena. Antingen skall en människa vilja tjäna det allmänna, det bestående, i det hon i sitt liv uttrycker detta, och i detta fall är ett människoliv förtjänstfullt, i samma mån individen förmår att arbeta ut sitt liv till en typ för det bestående. Eller också skall individen på allvar vara en extraordinarie, och då skall han också vara *extra ordinem*, han skall ut ur ledet, ty i detta har han icke någon plats.[3] Den extraordinarie är för betydande för att vara med i ledet, och det allmännas allvar fordrar likhet i lederna, fordrar att kunna se, *var* den extraordinarie är, och *att* han är den extraordinarie.[4] Valet står alltså mellan att med liv och själ bliva en trogen ämbetsman eller att bliva en reformator med svärdet över huvudet, i livsfara och självförnekelse.[5]

Den avgörande skillnaden mellan den ordinarie och extraordinarie »enskilde» ligger sålunda i *utgångspunkten;* för övrigt kan, mänskligt sett, den förre mycket väl vara större än den senare.[6] När individen verkligen är den sanne extraordinarie, och verkligen

[1] a. a. s. 40. [2] a. a. s. 165, 215—218. [3] a. a. s. 40 f.
[4] a. a. s. 33. [5] a. a. s. 42, 126. [6] a. a. s. 43.

gör en ny utgångspunkt gällande, när han fattar sitt livs härav betingade svårighet ligga i kollisionen mellan det allmänna och »enskildheten» *extra ordinem*, så måste han obetingat igenkännas därpå, att han är villig att göra offer. Det bestående är nämligen det i vanlig mening berättigade och starkaste; »den enskilde» skall icke vara den utifrån sett överlägsne, han skall såsom »den enskilde» i särskild mening hava sin överlägsenhet i självuppoffringens lidande. Det att han offras är uttrycket för det allmännas styrka och berättigande, och på samma gång är det uttrycket för hans egen överlägsenhet; ty hans lidande och död är segern för den nya utgångspunkten.[1] Den, som Gud särskilt benådar, honom trycker han först i en mening långt ned under det allmänna. Detta är uttryck för Gudomens missunsamhet mot sig själv, men är också uttrycket för, att Gudomen älskar det allmänna, och att ingen skall ha något att klaga över.[2] Just därför att den extraordinarie i sitt gudsförhållande måste vara medveten om, att han väsentligen är starkare än summan av allt det bestående, behöver han icke ett ögonblick bekymra sig om, huru han i yttre mening skall kunna segra. Men han äger i stället det fruktansvärda ansvaret, att han för varje steg skall avgöra, om han klart uppfattat och åtlytt Guds order, eller om han tagit miste. Just på denna grund önskar han sig allt möjligt motstånd utifrån, önskar att det bestående skall ha krafter nog att göra hans liv till en *examen rigorosum*, ty den däri inneslutna prövningen och smärtan är dock ett intet mot ansvarets fruktansvärda: om han nu var eller hade varit i villfarelse! Så är den extraordinarie den sorglösaste av alla ifråga om, huruvida han i det utvärtes skall segra eller icke; däremot är han bävande och förkrossad såsom en arm syndare, var gång han betänker sitt eget ansvar.[3] Möjligen behöver samtiden ingalunda en sann extraordinarie utan istället dessa redliga män, vilka fatta såsom sin uppgift att med liv och själ vara trogna i det bestående. Men vare sig samtiden behöver den extraordinarie eller icke, så står det fast, att den sanne extraordinarie kännetecknas därav, att han är villig att bringa sig själv såsom offer.[4] Och därunder skall han fortsätta att tänka ringa om sig själv såsom »enskild» gentemot det allmänna och att älska det allmänna, varför han också vill göra allt så lätt och gott för detta, som det är honom möjligt.[5]

I motsats till den sanne extraordinarie sträva de oäkta extraordinarie, »rörelsemännen» efter resultat i det utvärtes. Deras sak är ensartad med timligheten. Vad de önska är egentligen blott att

[1] a. a. s. 65 med Anm. s. 67. [2] a. a. s. 67. [3] a. a. s. 45 f.
[4] a. a. s. 47, 64 f. [5] a. a. s. 33, 64 f.

kunna sätta en ny uniform på det bestående. »Rörelsemännen» ha icke vissheten, de få den först, när de segra; själva äga de intet fast att stå på, det fasta kommer först sedermera — om det kommer.[1]

Den sanne extraordinarie åter har evighetens visshet, vare sig han står eller faller; han äger i sitt absoluta gudsförhållande en arkimediskt fast punkt — utanför jorden, och därför kan han röra jorden. Om den sanne extraordinarie segrar i dag eller i morgon eller först om tusen år, gör för honom varken till eller från, emedan han *har segrat*, hans gudsförhållande är hans seger.[2]

Den sanne extraordinarie, som obetingat är skyldig det bestående självuppoffringens lidande, förvandlar genom ett eller annat steg sin egen existens till något för människorna motbjudande, på det att hans exempel icke skall bliva en frestelse för obefästade, svaga, nyfikna människor; och han har vid denna sin strävan att beständigt taga hänsyn till samtidens prägel av reflexion och förståndsmässighet.

Att en människa i denna tid kunnat erhålla en uppenbarelse får icke obetingat förnekas; men en sådan utvald människas hela framträdande måste väsentligen vara skilt från alla äldre, vilka något sådant i sanning vederfarits. »Styrelsen» måste själv tänkas vara uppmärksam på tidens reflexion. Den utvalde i denna tid skall i sin reflexion känna faror och svårigheter, om vilka den utvalde i en äldre tid aldrig ägt någon aning. Den utvaldes reflexion skall icke för honom tillintetgöra det utomordentliga, uppenbarelsen, men han skall hava reflexionen i sin tjänst i det ögonblick, han sätter sig själv och sin uppenbarelse in i tidens sammanhang. En utvald i reflexionens tidsålder måste utgöra en enhet av den genom en uppenbarelse kallade och av tidsålderns störste majeutiker. Hans gåvor och etiska utveckling i detta hänseende göra honom ingalunda *värdig* att utväljas av Gud, ty inför Guds kallelse bortfaller allt tal om värdighet, men dessa gåvor utgöra å andra sidan just den betingelse, som för den utvalde är av nöden.[3]

Men huru har den utvalde att gå till väga, för att i denna tid göra sig själv och sin ställning så avskräckande som möjligt?

Det första steget är, att den utvalde, sedan han mottagit uppenbarelsen, sluter detta faktum helt inom sig själv utan att med ett ord eller en min förråda, att något utomordentligt har vederfarits honom. Har Gud benådat honom med sitt särskilda förtroende, så vill han å sin sida icke förnärma Gud genom att förvandla

---

[1] a. a. s. 48 f. [2] a. a. s. 50 ff. [3] a. a. s. 55.

detta förtroende till något, som strax skall ropas ut för alla vindar. Liksom Paulus efter mottagandet av sin uppenbarelse teg i tre år, så skall ock i denna tid den utvalde förstå att bära den uppenbarelse, han mottagit, utan otålighet i ogenomtränglig tystnad. Denna tystnad är en självuppoffring, genom vilken individen skall försvaga intrycket av sig själv, för att sedan ödmjukt kunna tjäna det religiösa. Och obetingat gäller för honom härvid, att han under denna tystnad genom en helig invigning dag från dag skall förnya sig själv i sin etiska ursprunglighet, så att innerligheten beständigt bevaras frisk och alltmera fördjupas.[1] Men huru skall den utvalde under denna tid överhuvud kunna i någon form verka för sanningens sak? Kierkegaard antyder såsom en utväg ett dikteriskt författarskap, vilket riktar sitt hån mot den kristenhet, som har förvandlats till en tom titulatur och till en ren synvilla.[2] Genom ett dylikt författarskap gör den utvalde sig till en fiende för sin samtid. Men innan ännu några mått och steg hunnit vidtagas mot honom, har han att själv taga steget — ut ur det bestående och att finna sin plats *extra ordinem;* så tillintetgör den utvalde sig själv, och äran av hans strävan för sanningen tillhör helt Gud.[3]

Förverkligar individen dessa krav och bestämningar, ligger häri beviset på, att han är den sanne extraordinarie. Därmed skall han ock räknas till apostelns kategori. Geniet och aposteln, mellan vilka Adler på intet sätt förstått att göra någon verklig skillnad, tillhöra kvalitativt skilda sfärer.[4] Bestämningen *geni* tillhör alltid immanensen, den rent naturliga utvecklingssfären; geniet kan väl ha något nytt att framföra, men detta nya försvinner i släktets allmänna assimilation, liksom differensen geni själv försvinner, så snart evigheten tänkes. Bestämningen *apostel* åter tillhör transcendensen; aposteln har något paradoxalt nytt att framföra, vilket, just emedan det är paradoxalt och icke blott en antecipation i förhållande till släktets utveckling, beständigt förblir nytt. I den rent naturliga utvecklingen kan apostelns budskap därför aldrig assimileras. En apostel blir i all evighet väsentligen paradoxalt skild från alla andra. Ett geni är, vad det är, genom sig själv, d. v. s. därigenom att geniet är sig självt. En apostel är, vad han är, blott genom sin paradoxala uppenbarelse och genom den mot denna svarande gudomliga myndigheten.[5] Denna gudomliga myndighet är det kvalitativt avgörande. En apostel diskuterar icke estetiskt eller filo-

[1] a. a. s. 69, 71. [2] a. a. s. 70 f., 134, 219.
[3] a. a. s. 41, 71 ff., 126. [4] a. a. s. 127—173.
[5] a. a. s. 138 ff.

sofiskt sin läras innehåll. Tvärtom förhindrar han allt estetiskt och filosofiskt otillbörligt direkt närmande till sitt budskap genom att kategoriskt vädja till en gudomlig myndighet och genom att villigt offra sitt liv och allt för den utsagan, att han är kallad av Gud.[1] Kravet på den personliga gudomliga myndigheten kan på intet annat sätt hävdas såsom berättigat.[2] Denna myndighet är en specifik kvalitet, som kommer till utifrån utan hänsyn till alla olika estetiska bestämningar. I immanensens sfär kan myndigheten därför tänkas på sin höjd såsom ett övergående moment. Den ena människan kan icke *tänkas* verkligen vara kvalitativt skild från den andra. Men mellan Gud och människa är en evig, absolut kvalitativ skillnad. Det paradoxala religiösa förhållandet, vilket ej kan *tänkas*, utan vilket måste *tros*, framkommer, när Gud utkorar en enskild människa till att äga gudomlig myndighet — en myndighet, som, väl att märka, gäller blott i förhållande till det av Gud betrodda uppdraget.[3]

Då aposteln hör hemma i transcendensens paradoxal-religiösa sfär, dit det mänskliga tänkandet aldrig kan nå, måste människan ställa sig i trosförhållande till aposteln, och denna tro är icke ett övergående moment utan måste vara beständigt.[4]

Adlers företräde låg däri, att han var religiöst gripen och skakad. Men denna religiösa gripenhet är blott den universella grundval, som den fromme hedningen har gemensam med den kristne. Utifrån denna gemensamma allmänna erfarenhet måste en ny specifikt kristlig avgörelse förverkligas. Det är icke nog med att vara religiöst gripen av något högre, gripenheten, måste för att äga de specifikt kristliga begreppsbestämningarna, vara märkt av det transcendenta.[5] Det kristliga är till, innan någon kan bli kristen, det äger sin paradoxala objektivitet utanför alla troende, på samma gång som det är i den troendes innerlighet.[6] Kristendomen är icke en evig sanning i samma mening som en matematisk eller en ontologisk sats; lika litet skall ur dess historiska forttillvaro något bevis för eller emot dess sanning kunna hämtas. Kristendomen är den paradoxala sanningen, att det eviga en gång har blivit till i tiden. Skall det att bliva kristen få sin avgörande verklighet, måste därför bedrägeriet med de 1800 åren, som förmenas giva stöd åt kristendomens sanning, helt och hållet bort. Varje individ måste själv bli samtidig med den absoluta paradoxen, och i denna samtidighetens spänning måste han antingen taga anstöt eller obetingat

[1] a. a. s. 140 f., 150. [2] a. a. s. 150. [3] a. a. s. 143 ff.
[4] a. a. s. 145 f. [5] a. a. s. 199 ff. [6] a. a. s. 205.

tro.[1] Mot det vidunderliga, osannolika, absurda svarar nämligen tron i eminent mening, vilken för allt mänskligt tänkande är idel dårskap.[2] Kierkegaard hänvisar i fråga om alla till denna kristendomsåskådning hörande problem — paradoxen, ögonblicket, samtidigheten, skillnaden mellan den allmänna och den specifikt kristna religiositeten — uttryckligen till motsvarande framställning i *Phil. Smuler* och i *Avsl. Efterskrift*.[3]

Hela boken om Adler bygger sålunda på en åskådning av kristendomen, som anger sig själv stå i sammanhang med och noggrant motsvara den i Afsl. Efterskrift tidigare framställda kristligt etiska åskådningen. Liksom ovan en inre motsägelse i förhållandet till kyrkan påpekats, så skall på denna punkt emellertid framhållas, huru i hela denna bok tvänne etiskt-religiösa åskådningar avgjort bryta sig mot varandra. Å ena sidan har Kierkegaard nämligen, överraskande nog, på nytt gjort den etiska livstyp gällande, som i *det etiska stadiet* i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* hävdats, och vilken Kierkegaard genom Afsl. Efterskrift slutgiltigt synes ha avvisat. Visserligen erkännes den »enskilde» i säregen mening såsom en under vissa betingelser fullt berättigad företeelse. Men själva paradigmat ligger likväl i det allmänmänskliga; och den frågan lämnas öppen, om tiden överhuvud behöver någon utomordentlig, någon extraordinarie. Den utvalde skall, *om* han finnes, leva i fruktan och bävan, i tillintetgörelse av sig själv, för att det hela skall göras så lätt som möjligt för det allmänna, vilket han själv skall fortfara att älska. Å andra sidan ligger, såsom ovan visats, till grund för framställningen i boken om Adler alldeles samma kristendomsåskådning som den, vilken i Avsl. Efterskrift hävdas, och vilken motsvaras av en rigoristiskt individualistisk och asketisk etik. Kierkegaard har sålunda här bredvid varandra framställt tvänne åskådningar, vilka i verkligheten måste utesluta varandra. Kierkegaard synes här hävda ett både — och, i stället för det antingen — eller, som obevekligt håller de skilda kategorierna isär.

Boken om Adler riktar sin polemiska udd just mot Adlers anspråk på att företräda det utomordentliga, nya i motsats till det bestående. Med polemiken mot detta enligt Kierkegaards uppfattning falska anspråk förmäler sig Kierkegaards djupa ovilja mot allt reformerande i yttre mening, i det han ser uppgiften vara att inifrån förnya det bestående genom att i detta ingjuta ny innerlighet. Kierkegaard känner sig därför helt såsom det beståendes försvarare, så

[1] a. a. s. 75—80, 207 f. [2] a. a. s. 89.
[3] a. a. s. 76 Anm., 84 Anm., 162 Anm., 200 Anm.

snart ett försök göres att åstadkomma någon förändring i det yttre med avseende på samhälle och kyrka eller att rubba grundvalen för hela det bestående. I Adlers anspråk på en särskild uppenbarelse ser Kierkegaard något, som, om det är berättigat, skulle giva seger åt en helt ny utgångspunkt för det bestående, ehuru den närmare innebörden av denna sats här icke utföres. Då Adlers anspråk enligt Kierkegaards uppfattning emellertid är alltigenom oberättigat, söker han gentemot honom och alla oäkta extraordinarie desto starkare hävda det bestående. Och då den sanne utvaldes liv skall göras så avskräckande som möjligt, ligger för Kierkegaard häri ett ytterligare skäl att så starkt som möjligt framhäva betydelsen av »den normale enskilde», som förblir det bestående hängiven och trogen.

Slutligen får icke förbises, att det ännu tillhör Kierkegaards äregirighet, att Mynster skall stå så »absolut venereret» som möjligt, lika ärad och ansedd, när Kierkegaard slutar sitt författarskap, som när han börjat detsamma.[1] Kierkegaards nitälskan i detta avseende har sannolikt i icke ringa grad bidragit till, att han här gentemot Adlers falska anspråk på att vara den utomordentlige velat upphöja Mynster, som inskridit mot Adler, till ett ädelt paradigm i etiskt-religiöst avseende.[2]

Dessa ovan anförda samverkande omständigheter giva åtminstone till någon del förklaringen till, att Kierkegaard i boken om Adler har kommit att hävda ett förhållande till det bestående, till det allmänna, som väsentligen strider mot den åskådning, som han senast i Afsl. Efterskrift såväl som i detta samma verk hävdar såsom den högsta och såsom den i grunden enda sanna, frälsande livsåskådningen. Redan har omnämnts, att Kierkegaard aldrig offentliggjort denna skrift. Skall den djupast liggande förklaringen härtill måhända icke sökas däri, att Kierkegaard själv har känt denna mot-

[1] Pap. VII: 1, A. 104, s. 50. A. 169, 221, s. 145 f., B. 131.

[2] I annat sammanhang har emellertid redan framhållits, att Kierkegaards förhållande till Mynster äger en dubbel karaktär. På samma gång som Kierkegaard ärar och upphöjer Mynster, ser han dennes kätteri ligga just däri, att han vill avguda det bestående, göra det sedliga till idel kälkborgerlighet och alldeles avskaffa kategorin: »den extraordinarie». Pap. VII: 1, A. 221, s. 145. I dagboken år 1847 anför Kierkegaard också, att han redan från början och sedan alltfort högtidligt för Mynster förklarat, att han själv, etiskt-religiöst sett, uttrycker just det motsatta till denne. (E.P. 1847, s. 190.) I själva verket har Kierkegaard härvid karaktäriserat sig själv riktigt. Desto tydligare framträder då motsägelsen i, att han här framställer det etiska stadium, som i Mynster kan äga sitt paradigm, såsom uttryck för den etiskt-religiösa åskådning, vilken tiden egentligen skulle behöva.

sägelse, och att han icke genom ett offentliggörande har velat övertaga ansvaret för den ståndpunkt, han i denna skrift har framfört?[1]

2.

Opbyggelige Taler i forskjellig Aand inleder det i avgjord mening religiösa författarskapet. Och den tillägnan till »Hiin Enkelte», som beledsagar dessa tal, kan sägas ha avseende icke blott på denna skrift utan lika mycket också på hela den följande periodens religiösa författarskap, liksom den å andra sidan pekar tillbaka på *To opbyggelige Taler* från år 1843, i vilka Kierkegaard för första gången låtit »den enskildes» kategori direkt framträda i författarskapet.[2] Dessa uppbyggliga tal innehålla trenne olika avdelningar, av vilka de tvänne första ansluta sig till de aderton uppbyggliga talens mera allmänna religiositet, varemot den tredje delen, »Lidelsernes Evangelium», betecknar övergången till den specifikt kristna religiositeten. Kierkegaard betecknar själv den första avdelningen av dessa uppbyggliga tal såsom anlagd väsentligen etiskt ironisk och på grund härav uppbygglig i sokratisk mening. Den hävdar nämligen den kategori, som på en gång är den mest ironiska och den absolut sedliga: kategorin »den enskilde». »Den enskilde» kan å ena sidan betyda vilken människa som helst, men betyder å andra sidan i sin särskilda mening blott den, som sedligt vill nå det högsta. Ehuru en och var själv kan bli »den enskilde» i denna eminenta mening, är det i verkligheten måhända så, att denna »enskilde» icke finnes till. — Den andra avdelningen är humoristisk. Häri hävdas nämligen det absolut humoristiska, som ligger däri, att den lärande skall stå i förhållande till en lärare, som till sitt väsen är kvalitativt skild från hans eget väsen.[3] Den tredje avdelningen, som berör det rent kristliga, innebär icke direkt en dogmatisk bestämning av kristendomen. Det är den *etiska* sidan av det kristliga livet, som särskilt framställes: *efterföljelsen* och *lidandet* i det kristliga livet, men ock trons glädje och seger mitt under lidandet. Vart och ett av denna avdelnings sju tal vill framställa en sida av lidandets evangelium, icke i den meningen, att dessa olika tal tillsammans uttömmande skola framställa detta evangeliums i grunden outtömliga innehåll; men varje tal går djupt

[1] Jfr E.P. 1849, s. 65.
[2] S.V. IX, s. 116. Jfr S.V. XIII, s. 498, 590—598.
[3] E.P. 1847, s. 19 ff. [4] a. a. s. 303.

nog att upptäcka glädjen i lidandet.[4] Väl har människosläktet ett ursprungligt släktskap med det gudomliga, men i sin utåtvändhet är det också mer eller mindre — vansläktat.[1] Först när en människa vänder sig inåt, börjar hennes fostran för det gudomliga; denna innebär lidande, men när människan i detta lidande lär något om sig själv och om sitt förhållande till Gud, så ligger häri tecknet på, att människan omdanas för evigheten.[2] När gudsförhållandet sålunda beständigt är märkt av lidandet, så skall människan alltid på ett levande sätt minnas, att hon lider *skyldig* i förhållande till Gud.[3] Människan är syndare och Gud är den helige. Detta är grundförhållandet mellan Gud och människa; gent emot Gud är människan syndare icke i det ena eller det andra enskilda fallet, utan är väsentligen och obetingat syndare; därför är människan också evigt skyldig.

Men medvetandet om detta gudsförhållande kan människan icke uthärda att varje ögonblick bära; till dagligt bruk lever människan mer eller mindre under den mänskliga måttstockens bestämningar, medan gudsförhållandet ju mäter henne med Guds måttstock. Detta innebär emellertid icke, att gudsförhållandet någonsin skulle vara tillintetgjort; det vilar beständigt djupast i själen, och så snart förvirring i individens etiskt-religiösa förhållande hotar att inträda, gör sig gudsförhållandet strax och obetingat gällande.[4] Gudsförhållandet självt innesluter oavlåtligt lidande.[5] Men i detta lidande segrar likväl trons glädje, ty t. o. m. när det timliga lidandet tynger allra djupast, är det dock ett intet gentemot den evighetens salighet, som det bereder.[6] Förståndet kan aldrig fatta detta, blott tron kan segerrikt fasthålla detta hopp.[7] Den troende släpper aldrig vissheten, att det gäller en *evig* salighet och ett *timligt* lidande. Häremellan är en oändlig kvalitetsskillnad; det allra minsta av evighetens salighet väger oändligt mycket mera än det längsta jordiska lidande.[8] Genom allt detta förmår den troendes frimodighet att under lidande taga makten från världen, och i denna trons frimodighet förvandlas hån och undergång, som den troende i världen får lida, till ära och evig seger.[9]

För den föreliggande framställningen äga dessa tal över lidandets evangelium sin betydelse främst ur den synpunkten, att de på ett avgörande sätt framföra den bestämning ifråga om det kristliga,

---

[1] a. a. s. 318. [2] a. a. s. 341.

[3] a. a. s. 350. Jfr härtill Enten-Eller, »Ultimatum», om det uppbyggliga i tanken, att mot Gud hava vi alltid orätt. (S.V. II, s. 301—318.)

[4] a. a. s. 367. [5] a. a. s. 373—384. [6] a. a. s. 387 ff.

[7] a. a. s. 391. [8] a. a. s. 396. [9] a. a. s. 404—416.

som Kierkegaard under denna senare period av sitt liv och sin författarverksamhet med allt större stränghet skall komma att hävda.

En jämförelse med Kierkegaards dagböcker från samma år, som dessa tal författats, belyser ytterligare, vilken vikt Kierkegaard lägger på efterföljelsen och lidandet i den kristnes liv. När »den enskilde» står i förhållande till Gud, måste han förstå, att Gud absolut, gränslöst har rätt att av honom fordra allt, men å andra sidan ock att gudsförhållandet självt gränslöst, absolut är ett salighetens djup.[1] Och att Gud, trots allt, är kärleken, detta skall såsom ett oförklarligt intryck ha vuxit samman med människans väsen ända från hennes livs begynnelse.[2] Att älska Gud är den enda lyckliga kärleken, men å andra sidan ligger häri något förfärligt. Genom att inlåta sig med Gud blir människan ett intet. Och t. o. m. om människan, mänskligt talat, redligt arbetar på att vilja det, som Gud vill, så är det likväl, som om hon i förhållande till Gud aldrig komme ur fläcken; varje litet framsteg blir till ett intet inför Guds helighet. Därför har varje människa av naturen en klok fruktan för att i egentlig mening inlåta sig med Gud; människorna önska ha detta förhållande blott på avstånd, för att fortfarande kunna leva sitt liv i timlighetens ytlighet och splittring.[3] Men först då är en människa ute på djupet, när evigheten blir hennes enda hjälp och stöd. Att vilja göra offer för det goda och att samtidigt kräva, att människorna skola ställa sig förstående, det är motsatsen till att i sanning offra.[4] Varje ädlare strävan måste möta missförstånd och motstånd. Ju ädlare det mänskliga instrumentet är, desto mera söker världens uselhet och råhet att fördärva detsamma — men i gudsförhållandet kan instrumentet genom allt motstånd och misskännande vinna ett evigt välljud.[5] I denna mening kan sägas, att den jordiska tillvaron är smärta, men att en glädjens möjlighet slumrar i denna smärta.[6]

Genom sitt inskridande mot Corsaren känner sig Kierkegaard stå ensam i djupare mening än någonsin förut, i det han nu i sin isolering känner sig ha allas fientlighet emot sig. Men just i detta liv vill han för framtiden hålla ut. »Enskildhetens» kategori är alltför avgörande, för att en människa skall våga fuska ifråga om densamma. Just emedan »enskildheten» är evighetens kategori, måste den i timligheten obetingat kräva den allra största ansträngning och de mest smärtsamma offer.[7] Kierkegaard förstår nu att hans uppgift är att bliva *offer* för det, som etiskt-religiöst är sanningen. På

[1] E.P. 1847, s. 25. [2] a. a. s. 26. [3] a. a. s. 39 f., 43.
[4] a. a. s. 42. [5] a. a. s. 51. [6] a. a. s. 52.
[7] a. a. s. 94 f.

ett underligt sätt har också »Styrelsen» fostrat honom i denna riktning.[1] Den *första* fostran, en människa i regel undergår, är blott egentligen en förutsägelse om det, som skall komma, och tillhör fantasins och föreställningens värld. Den *sista* undervisningen åter sker tvärtom i verklighetens fara. Tålamod, tro, ödmjukhet, alla kristliga dygder äro i den overkliga faran såsom hjältemod i fredstid. För människan gäller det att komma ut i den rätta avgörelsen, så att hon *verkligen* blir förhånad, *verkligen* blir hatad av världen.[2] Så snart en människa obetingat vågar allt för det goda, så blir hon ovillkorligen förföljd.[3] — I det ögonblick Kierkegaard själv står färdig att nedlägga sitt författarskap, får han order att inträda i den förföljdes roll.[4] På samma gång ligger det kristliga i detta lidande just däri, att det är frivilligt valt för den goda sakens skull — att bära ett oundvikligt lidande tålmodigt är ännu icke kristligt i egentlig mening.[5] Men är det icke galenskap att först i mänsklig självförnekelse förneka allt sinnligt och själsligt, som en människa eljest har kärt, och att sedan i kristlig självförnekelse till lön skörda blott hån, förakt, förföljelse, döden? Kierkegaard vill på denna fråga svara »den enskilde»: slut ditt öga, utan att låta dig störas av någon människas tal eller tanke; tänk så det eviga, Gud, och tänk din egen skuld, och du skall se, att du får ingen ro, förrän du är villig att lida allt, offra allt; det måste bli dig klart, att *du* måste bliva evigt osalig, om du icke gjorde detta. »Jag kan intet annat» är till sist det enda, som på hela denna invändning kan svaras. — Men är det icke självplågeri i detta att utveckla den högsta föreställning i sig själv, då den gör livet så besvärligt, och då människan måhända även utan all denna ansträngning kan vinna saligheten? Därtill vill Kierkegaard svara: detta är en självmotsägelse, det kan aldrig vara självplågeri — att utveckla i sig den högsta föreställning. Och slutligen: *»jag kan intet annat»*.[6] — Denna uppgift uttrycker i verkligheten den allmänmänskliga, för envar lika tillgängliga etiska uppgiften. En etiker måste bliva förföljd; motsatsen är tecken på, att han är en etiker blott i oegentlig och falsk mening.[7]

3.

I *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* är det, såsom ovan framhållits, blott en viss sida av det kristliga livet, som Kierkegaard velat

[1] a. a. s. 102, 112. [2] a. a. s. 104. [3] a. a. s. 105.
[4] a. a. s. 108. [5] a. a. s. 153. [6] a. a. s. 109 f.
[7] a. a. s. 110 f.

hävda. I stället för att såsom präster och spekulanter röra tillsammans alla olika kristliga bestämningar framställer Kierkegaard först en bestämning och därpå en annan, men så att den ena skriften alltid lämnaren brodd kvar, som anger dess förhållande till nästa skrift.[1] Oberättigad är — enligt Kierkegaard själv — därför den invändningen, att de uppbyggliga talen icke innehålla något om *socialiteten*. Visserligen måste Kierkegaard sanningsenligt erkänna, att det i denna anmärkning i en mening ligger något sant; den avgörande anledningen till densamma är likväl ingen annan än den, att människorna icke vilja förstå detta Kierkegaards tillvägagångssätt att först riktigt skarpt och klart draga fram den ena sidan av saken, för att sedan låta den motsatta sidan desto starkare träda fram.

I detta sammanhang skriver Kierkegaard: »Nu har jeg mit Thema til den næste Bog. Den skal hedde: *Kjerlighedens Gjerninger*»[2], och Kierkegaard synes genom detta sammanhang själv antyda, att det i detta nya verk är »den andra sidan» i det kristligt etiska livet, som skall dragas fram: socialitetens idé i dess förhållande till »enskildhetens» kategori. *Kjerlighedens Gjerninger*, »Nogle christelige Overveielser[3] i Talers Form»[4], utkommer också redan samma år.

Förutsättningen för realiserandet av ett verkligt gemenskapsliv hävdas också i Kjerlighedens Gjerninger med utomordentlig styrka. Den kristnes plikt är att älska Gud och nästan.[5] Men vad innebär denna kristliga kärlek?

Det råder en oförsonlig strid mellan, vad världen och vad Gud menar med kärlek. Det, som världen ärar och älskar under namn av kärlek, är i grunden blott sammanhållning i självkärlek. Även denna sammanhållning kan fordra en viss självförnekelse. Men när individen här måste offra en del av den egna självkärleken, gör han detta, för att kunna realisera den förenade självkärleken. Gud däremot menar med kärleken en i gudomlig mening uppoffrande kärlek, vilken offrar allt för att bereda Gud plats.[6] Denna kristliga självförnekelse innebär, att människan uppgiver alla egennyttiga tankar och planer, så att hon i sanning oegennyttigt arbetar för det goda; till denna självförnekelse kommer lidandet utifrån, hånet, bespottelsen, kanske döden — vilket allt den kristne fritt skall välja. Och denna förföljelse utifrån utgör själva säkerheten för, att gudsförhållandet verkligen äger renhet och innerlighet.[7] I denna självförnekelse måste den kristne hålla ut. Det är intet enstaka stort

[1] E.P. 1847, s. 35. [2] E.P. 1847, s. 15. [3] S.V. IX.
[4] Ang. skillnaden mellan Overveielse och Tal, se E.P. 1847, s. 163 f.
[5] a. a. s. 27 ff. [6] a. a. s. 116. [7] a. a. s. 185 f. Jfr s. 341—354.

självförnekelsens ögonblick, som kärlekens lag kräver; lagen fordrar samma innerlighet, huru tiden än går. Att på detta sätt strida med tiden är den mest ansträngande uppgift. Men ingen tid förändrar evighetens krav på kärlekens självförnekelse.[1]

Icke heller i Kjerlighedens Gjerninger kommer Kierkegaard emellertid väsentligen längre än till denna förutsättning för det etiska livet, vilken direkt svarar mot det försakande av ändligheten, som i *Avsl. Efterskrift* utgör förutsättningen för förverkligandet av den ideala etiska uppgiften. Kierkegaard förmår icke att i det sociala upptäcka något verkligt positivt värde. Kristendomen och samfundslivet kunna ej heller genom »kärlekens gärningar» ingå i varandra, så att kristendomen strävar att genomtränga och att alltmera även i det yttre förvandla samhällslivets olika förhållanden till uttryck för ett etiskt-religiöst ideal. När det i Kjerlighedens Gjerninger uttryckligen framhålles, att kristendom kräver att genomtränga alla förhållanden[2], så har denna fordran i verkligheten avseende helt och hållet blott på den enskilde individens eget religiösa liv. Kristendomens oändliga förändring, genom vilken allt i avgörande mening blir nytt, är denna, att genom kristendomen varje förhållande mellan människa och människa förvandlas till en samvetssak. Liksom blodet pulserar i varje nerv, så vill kristendomen med samvetsförhållandet genomtränga allt. Kristendomen vill icke åstadkomma några förändringar i det yttre; den vill blott oändlighetens förändring i det inre hos varje enskild människa.[3]

I överensstämmelse härmed söker Kierkegaard också att så mycket som möjligt gå förbi sin egen fördolt oppositionella ställning till den samtida kyrkan och kristenheten. I fråga om ordet *kristenhet* såsom allmän benämning för ett helt folk anmärker han blott, att denna överskrift lätt kan säga för mycket, och att den kan föranleda den enskilde individen att tro för mycket om sig själv. Benämningen kristenhet har emellertid en positiv betydelse såsom ett *vägmärke*; den anger riktningen, att man är på väg, utan att detta ord därför vill göra gällande, att man redan är framme vid målet.[4] Ehuru detta yttrande synes antyda tanken på gudsriket såsom mänsklighetens eviga slutmål, ger Kierkegaard i verkligheten icke rum åt denna tanke. Kierkegaards åskådning i detta avseende äger sitt avgörande uttryck i satsen, att emedan Gud av evighet redan *har* segrat, kommer för Gud allt uteslutande an på *sättet*, allt kommer an på, *huru* Gud nu segrar i den enskilde individen. Att Gud i en

[1] a. a. s. 127 ff. [2] a. a. s. 109. [3] a. a. s. 130 ff.
[4] a. a. s. 51.

mening också *skall* segra, i och med det att gudsriket helt kommer att förverkligas — en dylik tanke saknar här allt bestämmande inflytande på Kierkegaards åskådning.

Visserligen vill Kierkegaard i Kjerlighedens Gjerninger ingalunda bestrida berättigandet av timlighetens centrala livsförhållande: äktenskapet, eller berättigandet av den naturliga kärleken överhuvud. Kristendomen vill icke avskaffa varken förälskelse, böjelse eller själva naturdriften, som människan ju icke givit sig själv. Ett dylikt krav förråder blott en överspänd andlighet. Mannen skall älska hustrun annorlunda än vännen och vännen annorlunda än nästan i allmänhet.[1] Likväl förmår Kierkegaard icke att tillerkänna äktenskapet någon verkligt positiv etisk betydelse. Den särskilda kärlek, av vilken själva förhållandet i äktenskapet skall bestämmas, skall alltid bestämmas såsom rent underordnad och tillfällig i förhållande till den kärlek till nästan, som är lika för alla, utan någon åtskillnad.[2] Den naturliga kärleken betraktas såsom något ur kristlig synpunkt misstänkt. Betecknande är, att Kierkegaard såsom bevis på, att kristendomen icke är fientlig mot det sinnliga, anför Pauli ord, att det är bättre ingå i äktenskap än att lida begärelse.[3]

Framställningen av äktenskapet i Kjerlighedens Gjerninger åskådliggör i själva verket, huru fullständigt Kierkegaard saknar den evangeliska uppfattning av *kallet*, vilken tillerkänner de timliga uppgifterna en positiv etiskt-religiös betydelse, på samma gång som den åt den sedliga uppgiften ger dess individuella begränsning. Kierkegaards krav på en allmänmänsklig kärlek utan åtskillnad är i grunden uttryck för en idealitet, som måste utmynna i en på konkreta livsuppgifter blottad, rent asketisk viljeövning. Kierkegaard genomför själv den skillnaden, att medan människan skall älska nästan *såsom* sig själv, skall hon älska Gud *över* allting.[4] Detta underordnande av kärleken till nästan under kärleken till Gud innebär i själva verket ett hävdande av det individuella gudsförhållandets inövning såsom individens allt avgörande etiska uppgift. Liksom individen i *Afsl. Efterskrift* aldrig mäktar i verkligheten förverkliga den ideala etiska uppgiften utan ständigt har att genom försakelsen av det timliga inöva det absoluta förhållandet, så innebär den åskådning, som i Kjerlighedens Gjerninger hävdas, följdriktigt, att omsorgen om själva gudsförhållandet blir den allt bestämmande uppgiften. Kärleken till nästan blir i verkligheten blott en prövo-

[1] a. a. s. 54 f. [2] a. a. s. 134 ff. [3] a. a. s. 54 f.
[1] a. a. s. 23 f.

sten för gudsförhållandets renhet och äkthet. Självförnekelsen blir i grunden icke medlet för förverkligandet av en på konkreta uppgifter rik, verksam kärlek till nästan; det är tvärtom kärleken till nästan, som i viss mening är underordnad självförnekelsen; kärleken till nästan utgör det konkreta förhållande, i och genom vilket självförnekelsen, såsom den nödvändiga förutsättningen för gudsförhållandets inövning, kan förverkligas. Därför bestämmes nästan också såsom det, på vilket det självviska i självkärleken skall prövas; och Kierkegaard kan följdriktigt förklara, att nästan såtillvida i verkligheten icke ens behöver vara till. Genom att försaka självkärleken kan en människa, även om hon levde allena på en öde ö, sägas älska sin nästa.[1] Den största och i grunden enda kärlekens gärning den ene kan göra den andre bestämmes också såsom den att hjälpa den andre in i ett fullt självständigt gudsförhållande — så långt denna gärning nu är möjlig för en människa att utföra.[2] Det högsta, som kan sägas är: nu står denna människa ensam — genom min hjälp; och denna kärlekens hjälp blir själv till intet i gudsförhållandet. Den hjälpande måste själv tillintetgöras, för att icke den andra människans gudsförhållande skall förhindras. När en människa genom någon annans hjälp *verkligen* har blivit sin egen, är det helt omöjligt att se, att det har skett genom någon annans hjälp; synes den andres hjälp, så är därav tydligt, att den hulpne icke i sanning blivit sin egen.[3] Det kristligt etiska idealet innebär en religiös personlig självständighet, vilken i förhållande till andra människor i verkligheten betyder individens absoluta isolering. Individens avgörande etiska uppgift är att genom den kristliga självförnekelsen alltmera fullständigt bliva ett redskap för Gud; höjdpunkten i det kristligt etiska livet är själva den obetingade lydnaden i en underkastelse utan varje villkor och förbehåll.[4]

Just detta verk, i vilket Kierkegaard vill visa, huru han förstår även »den andra sidan», socialiteten, ger ett nytt bevis på, huru strängt individualistisk och asketisk hela den etik är, vilken Kierkegaard utifrån sin grundåskådning måste hävda — låt vara att Kierkegaard i kraft av sitt *personliga* religiösa liv kan uttala enskilda krav och tankar, vilka gå utöver, vad hans i reflexionsform framställda åskådning följdriktigt kan sägas tillåta. Genom hela denna framställning går emellertid en klart uttryckt kvalitativ motsättning mellan det omedelbart mänskliga och det kristligt etiska, vilken, i samma mån den genomreflekteras och utföres, kommer att på ett ännu långt

[1] a. a. s. 25. [2] a. a. s. 51. [3] a. a. s. 264 ff. [4] a. a. s. 85.

skarpare sätt innebära kravet på askes från timlighetens olika livsförhållanden och hävdandet av den kristnes etiska uppgift såsom absolut ansträngning för inövandet av det rent individuella gudsförhållandet. En direkt antydan om den åskådning, som ligger under framställningen i Kjerlighedens Gjerninger, och vilken i verkligheten är långt mera radikal och mot det bestående polemisk, än vad framställningen själv kan synas giva vid handen, ger Kierkegaard i dagboken från samma år.

Det är av stor betydelse för tillvaron, framhåller Kierkegaard här, att det i varje generation finns i varje fall några människor, vilka ensidigt och absolut konsekvent uttrycka blott det gudliga — då det nu finnes över nog av existenser, vilka uttrycka blott det världsliga. Samtiden har avskaffat det kristliga genom det bedrägliga talet, att det högsta icke är att uppgiva eller att övergiva det världsliga o. s. v., utan att det högsta är att förbliva i detta och att i sitt innersta vara kristen, vilket man menar sig ådagalägga genom att tacka Gud för all timlig fördel och lycka. På detta sätt blir kristendomen lätt intet annat än en potenserad livsnjutning, som är långt mera världslig än hedendomen själv. Kristendomen är icke ytlig nog att anse envar för kristen, vilken vågat sätta allt sitt timliga goda på spel; men det är å andra sidan just bland sådana människor, som den kristne skall sökas.[1] Den fördolda innerlighetens religiositet, som i *Afsl. Efterskrift* hävdas såsom den högsta och den enda sanna, börjar redan betraktas såsom uttryck för ett slugt bedrägeri. Den extraordinaries kategori, vars behövlighet i samtiden i boken om Adler betraktas såsom en öppen fråga, hävdas här såsom det korrektiv, som tiden oundgängligen behöver, om än kravet att bliva den extraordinarie, som uttrycker blott det gudliga, ännu icke göres gällande såsom en för alla gällande fordran.

Om det trots all formell försiktighet skarpa polemiska inslaget i Kjerlighedens Gjerninger är Kierkegaard också själv klart medveten.[2] När Mynster, trots denna polemik, likväl kunnat bevara sin vänskap, måste Kierkegaard därför häri se något överraskande och rörande.[3]

Att hela denna framställning i Kjerlighedens Gjerninger ansluter sig till Kierkegaards egna erfarenheter i samband med Corsarstriden, ligger i öppen dag. Den kristliga självförnekelsen, som i Kjerlighedens Gjerninger utgör det allt bestämmande kravet, vet sig ju Kierkegaard, om än efter en ringa måttstock, ha åskådliggjort genom

---

[1] a. a. s. 183 f., 190 f. [2] E.P. 1848, s. 21. [3] E.P. 1848, s. 23.

sitt ingripande mot Corsaren och genom det lidande och hån, han härigenom frivilligt framkallat mot sig. I ett i samband med författandet av Kjerlighedens Gjerninger skrivet »Selvforsvar» har Kierkegaard också uttryckligen hävdat detta samband mellan det i Kjerlighedens Gjerninger framförda kristligt etiska kravet och sina personliga förhållanden under denna tid.[1]

4.

Christelige Taler[2], som följa närmast efter *Kjerlighedens Gjerninger*, framställa inga väsentligen nya bestämningar i jämförelse med *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. På nytt framställes här såväl lidandet, såsom väsentligen samhörigt med det kristliga livet, som saligheten i och under detta oavlåtliga lidande.[3]

På den tredje avdelningen i dessa tal: »Tanker som saare bagfra — til Opbyggelse» lägger Kierkegaard själv stor vikt, emedan de utgöra ett oerhört angrepp på den officiella kristendomen, och emedan Christelige Taler utan denna avdelning skulle blivit för mycket av blott upprepning av det redan sagda.[4] Betecknande för denna avdelnings innebörd och syfte är det motto, med vilket Kierkegaard inleder densamma: »Det Christelige», heter det här, »behøver intet *Forsvar*, er ikke tjent med noget Forsvar — det er *angribende;* at forsvare det er av alle Forvanskninger den uforsvarligste, den meest *bagvendte*, og den farligste — den er det *ubevidst underfundige Forræderi*. Det Christelige er angribende, i Christenheden selvfølgeligt angribende bagfra.»[5]

Denna avdelning är i det hela anlagd på att visa, att det är *efterföljelsen*, på vilken allt, etiskt sett, kommer an. Kierkegaard vet icke, om det verkligen fordras av någon människa i kristenheten, att hon, för att vara kristen och bliva salig, skall i bokstavlig mening övergiva allt eller t. o. m. offra sitt liv genom en våldsam död för kristendomens skull. Men Kierkegaard vet, att vad Gud obetingat måste fordra, är *uppriktighet*, så att individen utan förbehåll lyder, vad Gud än behagar befalla. Men detta krav uttalar domen över hela den samtida kristenheten.[6] »Den enskilde» gömmer sig undan i släktet; genom dess makt förvirras det religiösa för honom. För samtiden måste den synas såsom en upprorsman,

[1] E.P. 1847, s. 167—174. Jfr S.V. XIII, s. 519 f., 577.
[2] S.V. X, s. 1—317. [3] a. a. s. 99—160.
[4] Jfr a. a. s. 165—244. E.P. 1848, s. 21 ff., 24 f., 28, 36, 41 f.
[5] a. a. s. 164. [6] a. a. s. 189. Jfr S.V. XIII, s. 509.

vilken kallar människorna att bliva »enskilda», och en upprorsman är han också i viss mening. Han gör uppror mot släktets avgudiska och förrädiska övermakt.[1]

Genom detta skarpa polemiska inslag känner sig Kierkegaard nu kunna — utan risk för att kristendomen härigenom skall tagas ytligt — framställa även »den andra sidan» av kristendomen, dess mildhet och dess tröst, i »Taler ved Altergangen om Fredagen».[2]

Under år 1848 utarbetar Kierkegaard också till större delen den skrift, vilken först fyra år efter hans egen död skulle utkomma, nämligen *Synspunktet for min Forfattervirksomhed*.[3] I en dagboksanteckning från detta år i samband med författandet av denna skrift uttalar Kierkegaard en tanke, som i detta sammanhang är av betydelse. Kierkegaard framhåller, att han ännu icke är i stånd att bliva martyr för kristendomen, ty i så hög grad vågar han icke kalla sig kristen.[4] Detta erkännande belyser Kierkegaards personliga ställning till det krav, som han nu allt mera avgjort börjar framföra ifråga om det i sträng mening kristliga livet.

Det att vara kristen är varken mer eller mindre än det att vara *martyr*.[5] Varje sann kristen är en martyr. Hädanefter behöva icke profeter och domare uppträda, för att leda släktet framåt. Det är martyrer, som behövas, för att kristenheten skall kunna tvingas till självrannsakan och kunna väckas till förinnerligande.[6] Den domare, som samtiden behöver, är en människa, som hänsynslöst uttalar det kristliga. På denna människas öde skall kristenheten dömas; blir hennes öde att lida och förhånas, så är kristenheten ett självbedrägeri; blir hennes lott att dödas, så är samtidens kristenhet någonting ännu värre, än själva judendomen var på Jesu tid.[7]

Kristendomens fordran på uppoffring vet icke av någon gräns; människan har att obetingat offra allt för att välja Gud och hålla sig till honom. Och dock stannar kristendomen icke ens på denna punkt. Förebilden lär, att det också hör med till det kristliga lidandet, att Gud liksom övergiver människan just i hennes tyngsta lidande.[8]

Det i egentlig mening kristliga ligger i »reduplikationen»; kristligt sett frågas med andra ord beständigt efter, icke blott huruvida det, som en människa säger, är sant, utan också hurudan den människa är, som uttalar den kristna sanningen.[9] Att »reduplicera» är att i sitt liv uttrycka just det, man säger. Människorna äro oändligt

[1] a. a. s. 213. [2] a. a. s. 246—317. Jfr E.P. 1848, s. 21 f.
[3] S.V. XIII, s. 511—612. E.P. 1848 s. 215. [4] E.P. 1848 s. 219 ff.
[5] E. P. 1848 s. 87. [6] a. a. s. 115 f. [7] a. a. s. 131, 219.
[8] a. a. s. 209, 216 f. [9] a. a. s. 129.

bättre betjänta av en, som icke talar i allt för höga toner, men som istället anspråkslöst *är* det han säger.[1] Ehuru Kierkegaard själv ingalunda vågar kalla sig ett sanningsvittne, har hans liv likväl varit etiskt markerat. Och för att hävda »enskildhetens» kategori har han utsatt sig för den fara, som svarar mot denna kategori — förföljelse från mängden, från publikum.[2]

Till sann kristendom hör sålunda enligt dessa Kierkegaards uttalanden martyrlidande i inre och yttre mening. Att detta kristliga liv i »enskildhetens» kategori utesluter allt verkligt samfundsliv är tydligt. Den enda positiva betydelse Kierkegaard kan tillerkänna socialiteten är densamma, som i *Afsl. Efterskrift* tillerkänts sysslandet med timlighetens uppgifter. Det religiösa gemenskapslivet äger berättigande såsom en eftergift och en tillfällig lindring, då idealiteten i gudsförhållandet blir »den enskilde» för stark. Att vara ensam med Gud är det högsta, det sanna och det sunda. Men detta förhållande blir för människan så oerhört ansträngande, att hon såsom lindring behöver mänskligt gemenskapsliv. Socialiteten kan sålunda äga ett berättigande, men blott såsom läkemedel för överansträngningens sjukdom i »enskildhetens» gudsförhållande.[3] Kierkegaard erkänner, att kristendomen enligt denna uppfattning verkligen blir i viss mening människofientlig. Men denna människofientlighet beror helt och hållet därpå, att medan den naturliga människan är trög och sinnlig, är kristendomen själva det absoluta. Det som den naturliga människan menar med människokärlek, är i grunden intet annat än detta, att människan skall spara sig själv, och i denna mening är kristendomen verkligen fientlig mot kärlek och medlidande. När människan åter vill hålla sig till Gud, och när hon förstår, att hon skall danas om efter Gud — icke tvärtom, så blir kristendomen i all sin absoluthet för henne på samma gång också kärlek.[4] Om gentemot hela denna stränga kristendomsuppfattning invändes, att det att vara kristen då blir en blott alltför stor sällsynthet, så skall härpå svaras: kristendomen är det absoluta, och det absoluta skall fram. Om än tio miljoner människor trotsigt skulle ropa: »vi kunna icke», så skall det absoluta likväl fram, utan att pruta av på sig självt.[5] Det säregna stora, som förunnats Kierkegaard själv, är, att han lyckats nagla fast kategoriförhållandena ifråga om det att bli kristen, så att ingen dialektiker skall förmå att upplösa dem. Kierkegaard känner sig icke äga någon rätt att skruva upp priset på det att vara kristen. Men han har trott det vara Gud välbehagligt,

[1] a. a. s. 157 f. [2] a. a. s. 371 ff. [3] a. a. s. 226 ff.
[4] a. a. s. 176. [5] a. a. s. 287 f.

att idealitetens stränghet just i denna tid hänsynslöst skall göras gällande; sedan må andra förkunna trösten och mildheten i kristendomen.[1] Just den kristna idealiteten i dess stränga höghet är det också, som Kierkegaard i sina följande skrifter strävar att framställa.

5.

Närmast följa emellertid *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, »Tre gudelige Taler», som vanligt tillägnade »Hiin Enkelte».[2] Huvudsynpunkten för dessa tal angiver Kierkegaard själv vara den att utveckla konflikten mellan poesi och kristendom. I jämförelse med poesiens overkliga njutningsrika drömvärld är kristendomen i en mening prosa, och likväl är kristendomen just evighetens poesi.[3] Med hänsyn till det kristliga livet inskärper Kierkegaard här på nytt evighetens: *du skall*, kravet på människans obetingade lydnad i förhållande till Gud.[4]

Strax efter utgivandet av dessa »Gudelige Taler» följer skriften *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Avhandlinger*[5], som intager en särskild ställning till själva författarskapet.[6] Genom sin framställning av den kvalitativa skillnaden mellan geni och apostel, vilken ovan i samband med boken om Adler redan påpekats, fastställer denna skrift gränsen för hela författarskapet. Liksom Kierkegaard anser sin personlighet ligga på gränslinjen mellan diktaren och sanningsvittnet, så har hela författarskapet sin gräns å ena sidan i geniets naturliga omedelbarhet, å andra sidan i apostelns paradoxala myndighet. Synnerligen belysande för de tankar, som vid denna tid helt upptogo Kierkegaards intresse, är den fråga, vilken Kierkegaard i första delen av dessa etiskt-religiösa avhandlingar framställer: »Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?»[7] Frågan behandlas först med hänsyn till Kristus. Problemet är icke, huru Kristus, den kärleksfulle, av kärlek kunde vilja offra sitt liv; men frågan är, huru Kristus i sin kärlek kunde låta människorna bliva skyldiga genom hans död.[8] Svaret på denna fråga ligger dels däri, att då Kristus var sanningen och världen för Kristus var synden och gudlösheten, kunde det icke vara tal om något slags efter-

[1] a. a. s. 288 f. [2] S.V. XI, s. 5—46. [3] Jfr E.P. 1848, s. 54.
[4] S.V. XI, s. 26—37. [5] a. a. s. 51—109. [6] Jfr ovan s. 2 f.
[7] a. a. s. 57—91. Med denna fråga har Kierkegaard sysslat redan år 1847. E.P. 1847, s. 155 ff., 238 f. [8] a. a. s. 62.

gift för att mildra motsättningen till världen. Dels var ju Kristi död också försoningen och ägde sålunda tillbakaverkande kraft. Kristi död är försoningen för hela människosläktets synd.[1] Men frågan återkommer i en ny form. Har en vanlig människa *rätt* att låta döda sig för sanningen, även om hon skulle äga mod därtill? Denna fråga förvandlas till en ny fråga: kan en människa i förhållande till andra människor antagas vara absolut i besittning av sanningen? Endast om denna fråga besvaras jakande, kan människan i förhållande till andra människor äga absolut plikt mot sanningen, och den minsta eftergift skulle för sanningsvittnet självt innebära ådragandet av en oändlig skuld. Svaret blir, att en kristen i motsats till en hedning måste veta sig vara i besittning av den absoluta sanningen, varför han också gentemot honom har rätt att bliva martyr, såsom apostlarna en gång blevo martyrer. Men inom kristenheten kan den ene icke våga påstå, att han i motsats till den andre skulle vara i absolut besittning av sanningen. Varje människa är själv en syndare. Synden är uttrycket för alla människors gemensamma grundförhållande till Kristus. Inom detta gemensamma grundförhållande är skillnaden blott den, att den ene har förstått sanningen något sannare eller äger den i något innerligare grad än den andre. Denna skillnad är emellertid blott relativ. Uttrycket för denna relativa skillnad är, att den kristne har rätt att låta andra bliva skyldiga genom att bele, håna och bespotta honom. Skulle det däremot vara tillåtligt att i kristenheten låta döda sig för sanningen, så måste förutsättningen vara den, att den s. k. kristenheten alldeles icke vore kristen utan såsom ren andelöshet vore långt mera hednisk än hedendomen själv. Men den som gentemot människors påstående, att de äro kristna, icke vågar neka, att de äro detta, han äger icke rätt att låta andra bliva skyldiga i att döda honom själv. Den kristne har istället att giva något efter och att i viss mening modifiera den sanning, som han har förstått. Den skuld, han härigenom kan ådraga sig, är i varje fall mindre än den skuld, han utsätter sig för genom sitt anspråk på att absolut äga sanningen och genom att låta andra bliva skyldiga genom hans egen död.[2]

Ehuru Kierkegaard själv betecknar hela denna framställning såsom ett rent dikteriskt försök och förklarar, att hela problemet är uppställt för att belysa Gudamänniskan[3], visar redan inledningens beslöjat självbiografiska karaktär, att denna fråga för Kierkegaard

[1] a. a. s. 68. [2] a. a. s. 75, 86 ff.
[3] a. a. s. 91. Jfr E.P. 1849, s. 192 f.

äger en direkt personlig betydelse.[1] I dagboken år 1849 meddelar Kierkegaard också själv, att just i framställningen av detta problem en indirekt upplysning givits med hänsyn till arten av författarverksamheten under dennas senare skede.[2] Att Kierkegaard har räknat med att själv bli ihjälslagen för sanningen såsom en möjlighet, visa redan uttalanden i samband med utgivandet av talen i tredje avdelningen av *Christelige Taler*, ehuru Kierkegaard samtidigt betecknar dessa farhågor såsom möjligen uttryck blott för en tungsinnig inbillning.[3] År 1849 tänker sig Kierkegaard samma möjlighet, då han frågar sig, huruvida han icke skall avgörande framträda i karaktär av sin förkunnelse, för att med behörigt incitament giva signalen mot kyrkans prästerskap, och för att med sitt eget liv markera att kristendomen egentligen är avskaffad, och att det är nödvändigt att på nytt införa densamma.[4] Detta steg blir för Kierkegaard vid denna tid emellertid aldrig mera än blott en tankemöjlighet. Hela hans väsen uppreser sig häremot, och han vill häri se ett tecken på, att det är Gud själv, som avhåller honom från ett dylikt yttersta steg.[5] Dock blanda sig i denna fråga tungsinne och religiositet på ett för Kierkegaard oförklarligt sätt tillsammans ibland ser han på nytt hela denna tankegång såsom uttryck för rent sjukligt tungsinne[6] och förklarar, att ett dylikt steg skulle vara osanning i förhållande till den för honom säregna diktarexistensens uppgift.[7]

I viss mening vågar Kierkegaard verkligen räkna sig såsom martyr, nämligen såsom en intellektualitetens martyr, vilken frivilligt lidit av samtidens förföljelse. De sanna martyrerna, vilkas liv slutat i blodig död, höra enligt den kristna rangordningen obetingat till den högsta klassen; för sin egen del vågar Kierkegaard ej hoppas att komma högre än till lägsta platsen i den lägsta rangens klass.[8] En verklig extraordinarie är Kierkegaard icke. Det är med det allmänmänskliga han har kolliderat, icke med det bestående i egentlig mening. Och det extraordinarie Kierkegaard kan äga hos sig, är så långt ifrån något nytt i förhållande till det bestående, att det tvärtom just är beräknat på att bevara det bestående. Kierkegaard vet sig också alltid ha varit grundligt konservativ.[9] Väsentligen är och förblir Kierkegaard blott *diktaren*, som aldrig får förväxlas med en i strängaste mening etisk karaktär, och försåvitt han är något utöver

[1] a. a. s. 59 ff. [2] E.P. 1849, s. 84 f., 90. Jfr ock s. 191.
[3] E.P. 1848, s. 21 ff., 24 f., 41 f. [4] E.P. 1849 s. 161 ff.
[5] E.P. 1849, s. 161 ff. [6] a. a. s. 161, 181. [7] a. a. s. 53, 107 f.
[8] a. a. s. 153 f. [9] a. a. s. 52, 63 f.

diktare, är han väsentligen en poeniterande.[1] Såsom människa och författare skall Kierkegaard ödmjukt göra det erkännandet, att han icke i verkligheten vågar uttrycka det, som han framställer, efter den måttstock, han själv hävdat. Kierkegaard saknar förutsättningarna, psykiskt och fysiskt, för att kunna bliva hjälte eller etisk karaktär i sträng mening. Den uppgift, som givits Kierkegaard, är att *belysa* kristendomen, att *framställa* det kristna idealet. Sålunda betraktar Kierkegaard sig själv såsom den olycklige älskaren i förhållandet till det att *själv* vara idealet av en kristen. Beständigt vill han erkänna det förödmjukande i denna sin personliga diktareställning till det kristna idealet. Liksom i en diktares sång beständigt ljuder en suck från hans egen olyckliga kärlek, så skall allt Kierkegaards hänförda tal om det kristna idealet genljuda av sucken: »ack, jag *är* det icke, jag är blott en kristlig diktare och tänkare, som vågat offra något litet för sanningens skull».[2]

Den framställning av det kristna idealet i hela dess stränghet och höghet, som Kierkegaard vill giva, kan han därför icke utgiva under sitt eget namn. För att giva uttryck åt sin personliga oemotsvarighet i förhållandet till det, han förkunnar, måste han på nytt tillgripa *pseudonymiteten*. Redan strax efter utgivandet av *Kjerlighedens Gjerninger* anmärker Kierkegaard i dagboken, att framställningen från detta ögonblick måste ryckas in i det specifikt kristliga, och att en pseudonym på nytt blir av nöden, för att framställningen skall kunna äga hänsynslöshetens hela elasticitet.[3] Denna nya pseudonym är *Anti-Climacus*.[4] — Den specifikt kristliga bestämning, som Kierkegaard efter utgivandet av Kjerlighedens Gjerninger känner angeläget vara att i hela dess paradoxalitet närmast framställa, är *synden* och *syndaförlåtelsen*.[5] I *Christelige Taler* har Kierkegaard i andra avdelningen åter och åter velat inskärpa, att blott *synden* är människornas fördärv.[6] År 1848 planlägger han också och arbetar på en ny bok, som skall avhandla detta ämne, och som skall bära titeln *Sygdommen til Døden*.[7] Kierkegaard bävar för utgivandet av denna bok, ty han fruktar, att kyrkan härigenom skall komma att drivas till öppen fientlighet mot honom. I sitt innersta är han likväl tillitsfull som ett barn, oändligt tacksam för Guds gränslösa kärlek, mitt i sitt lidande och sin synd vilande i vissheten om försoningen, i vilken frälsningen är för varje redligt ångrande.[8]

[1] a. a. s. 139 f., 149 ff. [2] a. a. s. 166 ff. Jfr E.P. 1848, s. 372 ff.
[3] E.P. 1847, s. 135, 139. [4] Jfr ovan s. 85.
[5] E.P. 1847, s. 139. [6] S.V. X, s. 99—160.
[7] E.P. 1848, s. 20 f., E.P. 1849, s. 320.
[8] E.P. 1848, s. 164 ff. E.P. 1851—52, s. 103—107 (1851).

6.

Under pseudonymen Anti-Climacus utger Kierkegaard så sommaren 1849 *Sygdommen til Døden*, »En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse» och med Kierkegaards eget namn utsatt såsom utgivare.[1] I förordet anmärker Kierkegaard, att formen för den följande framställningen måhända kan synas egendomlig; den kan synas alltför sträng, för att vara uppbygglig och alltför uppbygglig, för att vara strängt vetenskaplig. Men det slags vetenskaplighet, som icke till sist blir uppbyggelse, är just därigenom okristlig. Allt kristligt måste i framställningen äga likhet med en läkares tal vid sjukbädden. Varje kristlig framställning bör, huru sträng dess form än är, vara uttryck för oändligt deltagande och bekymmer. Detta bekymmer, som markerar förhållandet till livet, till personligheten själv, är det kristliga allvaret och är därmed just det uppbyggliga.[2]

Att ur rent psykologisk eller dogmatisk synpunkt bestämma den uppfattning av synden, vilken Kierkegaard i denna skrift framställer — under jämförelse med den tidigare framställningen i *Begrebet Angest* — faller utanför den här ställda uppgiften. I detta sammanhang är denna framställning av betydelse blott i den mån, den berör »den enskildes» kategori, och synden av Kierkegaard hävdas såsom kristendomens ofrånkomliga betingelse och utgångspunkt. Bestämningen av synden i detta avseende visar tillbaka till den åskådning, som av Kierkegaard redan i *Enten-Eller* gjorts gällande ifråga om övergången från det estetiska stadiet till det etiska. Liksom förtvivlan med hänsyn till estetikern hävdas såsom den enda möjliga genomgången till en positiv livsåskådning, så kräves i Sygdommen til Døden — där frågan om det etiska stadiet har ersatts av frågan om kristendomen — förtvivlan, såsom den sjukdom, vilken människan måste genomlida, om hon eljest någonsin skall vinna livet i och genom kristendomen. Och liksom Kierkegaard i *Afsl. Efterskrift* med hänsyn till framställningen i Enten-Eller uttryckligen avvisar den tanken, att det etiska stadiet skulle ligga immanent i förtvivlan[3], så inskärpes här redan från första början, att förtvivlan så långt ifrån själv är läkemedlet, att den tvärtom skall uppfattas just såsom en *sjukdom*. Förtvivlan är andens sjukdom, men genom den kommer människan i beröring med det eviga. Om denna sjukdom gäller därför, att det är den största olycka att aldrig ha haft densamma, och det

[1] S.V. XI, s. 111—241. [2] a. a. s. 117 f. [3] S.V. VII, s. 218.

är en Guds lycka att få den, ehuru förtvivlan å andra sidan är den allra farligaste sjukdom, när en människa icke själv vill bliva helbrägda från densamma. Blott den människa har förspillt sitt liv, vilken, bedragen av livets glädjeämnen och sorger, levat så, att hon aldrig evigt avgörande blivit i sig medveten om, att en Gud är till, och att hon själv är till för denne Gud — en visshet, som aldrig kan vinnas utan genom förtvivlans sjukdom.[1]

Hela Kierkegaards framställning av synden i Sygdommen til Døden går, etiskt sett, ut på inskärpandet av »enskildhetens» kategori i motsats till »mängden» och inskärpandet av tron såsom uttrycket för människans obetingade lydnad under Guds absoluta: *du skall*.[2] Kristendomen börjar med läran om synden, och syndens kategori är »enskildhetens» kategori. Allvaret ligger icke i, att synden finns överhuvud, utan allvarets eftertryck ligger just på den enskilde syndaren själv; det är denna »enskildhetens» kategori, som spekulationen förvanskar, varigenom den också förflyktigar syndens allvar. Genom läran om synden splittrar kristendomen obetingat »mängden» och gör människorna till idel »enskilda»; häri ligger ett oerhört tryck i fruktan och bävan, men på samma gång ligger häri möjligheten till människans fullkomnande genom gemenskapen med Gud. När kristendomen gjort »den enskilde» till syndare, koncentrerar den allt vad himmel och jord äger av förargelsens möjlighet i det enda ordet: *du skall* antingen taga anstöt, eller *du skall* tro! Då en människa obetingat går in under detta Guds absoluta: »du skall», är hon »den enskilde», men blott av sitt syndmedvetande kan en människa tvingas att på detta sätt på nåd och onåd böja sig under Gud.[3] Detta inre samband mellan »enskildhetens» kategori och kristendomen själv, vilket i framställningen i *Afsl. Efterskrift* redan hävdats, har i Sygdommen til Døden erhållit ett samlat och tillspetsat uttryck.

Med hänsyn särskilt till ställningen gentemot samtiden och kyrkan är det tydligt, att Kierkegaard i Sygdommen til Døden ännu mera avgjort än förut är medveten om sin oppositionella motsättning såväl till denna kristenhet som till hela den kristendomsuppfattning, vilken det bestående för sig åberopar. Den s. k. kristenheten, i vilken alla millionvis äro kristna, så att landet äger precis lika många kristna som det äger människor, betecknar Kierkegaard här såsom en dålig upplaga av det kristliga, full av störande tryckfel, av tanklösa raderingar och tillägg — denna kristenhet betyder intet annat än ett vanhelgande av kristendomens namn.[3] Be-

[1] a. a. s. 118, 138 ff. [2] a. a. s. 223 ff. [3] a. a. s. 212.

tecknande är i detta sammanhang det bruk, som Kierkegaard här gör av »kallets» begrepp, vilket här brukas blott i rent polemisk riktning. Medan i ett litet land knappast födas mer än tre diktare i varje generation, så finnes i detta land, framhåller han, ett överflöd på präster. Och likväl är en sann präst något ännu mera sällsynt än en sann diktare, och likväl har ordet »kall», såsom uttryck för uppgiftens säregenhet och höghet, ursprungligen tillhört just det religiösa. Medan människorna ännu ha bevarat en föreställning om, att det dock betyder något, att diktaren äger ett kall, så är det att vara präst för det stora flertalet människor blott ett helt vanligt ämbete utan varje spår av något högt eller mysteriöst.[1] I detta ordets öde i kristenheten ser Kierkegaard ett motto för hela det kristligas tillbakagång och förnedring.

Kierkegaards ställning vid denna tid till den officiella kristendomen äger i det hela en dubbelkaraktär. Å ena sidan framhåller Kierkegaard, att han blott gör anspråk på att skriva »dikteriskt», för att härmed antyda, att han icke själv är någon utomordentlig kristen; »utan myndighet», för att beteckna, att han icke förpliktar eller dömer någon annan; »till väckelse i innerlighet», för att visa, att han intet har att göra med någon reform eller med några förändringar överhuvud i det yttre.[2] Å andra sidan ger Kierkegaard vid denna tid också uttryck åt en i helt annan mening oppositionell stämning gentemot kyrkan. Belysande är den »Situation», som tecknas i dagboken år 1849: en ansedd teolog träder upp i predikstolen i den praktfullaste kyrkan i huvudstaden och inför landets konung och drottning. Han uppläser texten, som handlar om, huru Kristus utdrev dem, som köpslogo i templet, och så fördömer han utan varje hänsyn hela den kristendom, som predikas i denna kristenhet och i dessa kyrkor, medan hela menigheten i uppror stormar mot honom. »See *det* var en Opvækkelse.»[3] — I denna »Situation» angiver Kierkegaard nästan profetiskt den handling, som han själv skall komma att utföra; han predikar nödvändigheten av en väckelse, som, istället för att vilja blott innerlighet i det bestående, så radikalt som möjligt går till storms mot allt, vad bestående kyrka och kristenhet heter.

Ett preciserat uttryck för sin ställning till den officiella kristendomen har Kierkegaard samma år givit i »Den bevæbnede Neutralitet eller min Position som christelig Forfatter i Christenheten».[4] Emedan Kierkegaard icke lever bland hedningar utan bland människor, vilka alla säga sig vara kristna, och vilkas hjärtan han icke vågar

[1] a. a. s. 212 f. [2] E.P. 1849, s. 95. [3] a. a. s. 80 f.
[4] a. a. s. 556—573.

döma, måste hans position innebära *neutralitet.* Kierkegaard anger sig härmed vara neutral, icke i motsättning till det att vara kristen, ty han vågar direkt kalla sig kristen i samma mening som alla andra, men i motsättning till det att vara kristen i sträng mening. Kierkegaards uppgift är å andra sidan *beväpnad* neutralitet, ty han framställer själva idealet av det att vara kristen. Visserligen kan man icke utan överdrift säga, att kristendomen i samtiden är alldeles avskaffad; såsom lära är ju kristendomen i sin sanning ännu till. Men utan överdrift kan sägas, att det att vara kristen är avskaffat och glömt; den ideala bilden av det att vara kristen är förlorad. Förvirringen i samtiden är i detta avseende, att kristenheten blivit något bestående, och att fromheten befinner sig i ett tillstånd av ro, vilket på sin höjd är uttryck för judisk fromhet. Det bestående såsom skådeplats för religiositeten giver åt alla kristliga bestämningar ett okristligt, försonligt perspektiv in i ändligheten, istället för att det sanna kristliga perspektivet polemiskt skall visa bort från ändligheten in i evigheten. Lika litet om sig själv som om någon annan människa vågar Kierkegaard utan vidare säga, att han är kristen i sann mening. Detta vore att glömma respekten inför Gud, att Gud är domaren. Om sig själv vågar Kierkegaard blott bruka ett långt ödmjukare uttryck: »Jag hoppas till Gud, att han vill taga mig till nåder såsom kristen». Han skulle därför icke heller våga låta döda sig för sitt anspråk på att vara kristen, ty antag att Gud vore av en annan mening! — det är en tankegång från *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger,* som ur en ny synpunkt här kommer tillbaka. Men »den beväpnade neutralitetens» tanke vill ingalunda avskaffa martyriet. Idealiteten i förhållande till det att vara kristen är ett ständigt förinnerligande. Ju mera innerlighet, desto mera fruktan och bävan för Gud; men denna fruktan och bävan är detsamma som att hava mod att bliva martyr — icke för sin utsaga att vara kristen utan på grund därav, att den tillfrågade ej vill svara mera än detta, att han hoppas till Gud att vara en kristen. Kierkegaard fruktar icke att lida döden, men vad han framför allt fruktar är att säga för mycket om sig själv.[1]

Karaktäristiskt är, att tanken på martyriet på detta sätt skymtar såsom uttryck för den lott, envar har att räkna med, som vågar träda fram i opposition mot den officiella kristendomen. Och Kierkegaard lägger härvid tonvikt på frivilligheten i martyriet, detta

[1] a. a. s. 557 f., 567 ff.

att individen kan bestämma *var* han, bildligt talat, skall falla, d. v. s. på grund av vilken utsaga detta öde skall kunna träffa honom.[1]

De samma år under Kierkegaards eget namn utgivna »*Ypperstepræsten*» — »*Tolderen*» — »*Synderinden*»[2] utgöra »Følgeskabet» till Sygdommen till Døden[3], i det de såsom en motsvarighet till hävdandet av syndens allomfattande verklighet förkunna syndernas förlåtelse genom Försonarens ställföreträdande tillfyllestgörelse[4]; och detta budskap riktar Kierkegaard som vanligt genom förordets tillägnan till »hiin Enkelte».[5]

7.

Mot slutet av följande år utger Kierkegaard under pseudonymen Anti-Climacus och med sitt eget namn utsatt såsom utgivare den sedan tvänne år föreberedda skriften *Indøvelse i Christendom*. Med denna skrift menar sig Kierkegaard avsluta sin pseudonyma nya produktion, som uttrycker en högre ståndpunkt än hans egen. Kierkegaard liknar sig såsom författare vid floden Guadalquivir, som på något ställe störtar sig under jorden. En sträcka i författarskapet är Kierkegaards egen, nämligen den uppbyggliga produktionen. Bakom och framför denna ligga den lägre och den högre pseudonymiteten.[6] Bland de kristliga bestämningar, vilka Kierkegaard år 1848 säger sig osvikligt ha naglat fast, nämner han, utom trons begrepp, särskilt begreppen samtidighet och förargelsens möjlighet.[7] Kravet på samtidighet har av Kierkegaard tidigare framförts, såväl i *Phil. Smuler*[8] och i hela *Afsl. Efterskrift* som i boken om Adler[9], i och med kravet på att de 1800 åren skola helt skjutas åt sidan, att intet lärjungaskap på andra hand skall erkännas såsom kristligt, och att envar i tron måste bliva närvarande med Kristus. Att mot trons samtidighet förargelsens möjlighet svarar, har Kierkegaard i *Sygdommen til Døden* senast med styrka hävdat. Det väsentliga etiska innehållet i Indøvelse i Christendom finnes också föregripet i en rad uttalanden i Kierkegaards dagböcker från åren 1848—1850.[10]

[1] a. a. s. 563 ff. [2] S.V. XI, s. 243—280.
[3] S.V. XIII, s. 494 not 1. [4] S.V. XI, s. 258. [5] a. a. s. 247.
[6] E.P. 1849, s. 289 ff., 323. Angående utgivandet av denna skrift jfr E.P. 1850, s. 260. — Dess tilltänkta titel var: »Et Bidrag til Christendomens Indførelse i Christenheden». E.P. 1850, s. 8. [7] E.P. 1848, s. 289.
[8] S.V. IV, s. 221 ff. [9] Pap. VII: II, B. 235, s. 74—90.
[10] E.P. 1848, s. 87, 89, 91, 105, 131, 195 f., 287 ff. E.P. 1849, s. 76 ff., 104 f., 260 ff., 323 f., 374 f. E.P. 1850, s. 29, 164 f., 169, 244, 311, 317 ff., 340, 344, 345.

Medan Kierkegaard emellertid i *Kjerlighedens Gjerninger* velat åskådligt teckna det positiva kristligt etiska idealet och i *Sygdommen til Døden* och i de därpå närmast följande skriftetalen framställt syndens djup och syndaförlåtelsens tröst, vill han nu så skarpt som möjligt fastställa förargelsens möjlighet och samtidighetens situation i förhållande till Kristus.

Förargelsen står väsentligen i förhållande till sammansättningen Gud och människa eller till *Gudamänniskan*. Spekulationen har naturligtvis menat sig kunna begripa Gudamänniskan, i det den tagit bort verklighetens, samtidighetens, bestämning. Men just *situationen* hör ovillkorligen med till Gudamänniskan, och situationen är denna, att en enskild människa är Gudamänniskan.[1] Förargelsen går antingen i riktning mot högheten, så att människan tager anstöt av, att en enskild människa säger sig vara Gud[2]; eller också går förargelsen i riktning mot ringheten, så att människan tager anstöt av, att den som utger sig för att vara Gud, visar sig vara den ringa, fattiga, lidande, till sist vanmäktigt hjälplösa människan.[3] Men så oskiljaktig är förargelsens möjlighet från tron, att om Gudamänniskan icke vore förargelsens möjlighet, kunde Kristus icke heller vara trons föremål. Förargelsen, tron, Gudamänniskan höra oupplösligt tillsammans. Den som avskaffar endera av dessa kategorier, han avskaffar därmed också de övriga och avskaffar samtidigt kristendomen.[4] Och liksom Kristi hela liv är en lidandets historia[5], så måste också det att bliva kristen innebära, att människan går in under den tyngsta prövning, den svåraste lydnadens examen, som överhuvud är möjlig.[6] Kristendomen, som i sin sanning är det absoluta, blir ur det relativas synpunkt den största plåga, ett vansinne, som ej kan förklaras utifrån något ändligt »varför». Kristendomen har icke heller kommit in i världen, för att i mänsklig mening giva tröst; tvärtom talar kristendomen beständigt om, huru människan måste lida, för att kunna vara kristen. Den djupaste grunden till detta lidande är den oändliga kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa; och i samtidighetens situation visar sig, att det att omdanas till likhet med Gud måste innebära ett, mänskligt talat, övermänskligt kval och lidande. Men blott *en* tid finnes i förhållande till det absoluta: den närvarande tiden. För den, som icke är samtidig med det absoluta, är det absoluta därför icke till. Och då Kristus är det absoluta, inses att i förhållande till Kristus blott en situation är möjlig: samtidighetens. Kristus är intet enstaka, i vanlig mening historiskt faktum; såsom den

[1] a. a. s. 78 f. [2] a. a. s. 90. [3] a. a. s. 98—114.
[4] a. a. s. 133 f. [5] a. a. s. 156—167. [6] a. a. s. 170.

absoluta paradoxen är Kristus tvärtom en högst ohistorisk personlighet. Kristi liv på jorden står utanför historien; det följer varje släkte såsom en evig historia. Varje människa kan och skall därför bliva samtidig med Kristus. Liksom kravet på samtidighet å ena sidan innebär fordran på ett tillbakaflyttande i fantasin till den historiske Kristus i hans ringhet, vilken just för den samtidige är förargelsens möjlighet, så innebär detta krav å andra sidan fordran på obetingad lydnad under den i anden alltid lika närvarande Kristus. Genom denna samtidighet blir Kristus för envar en verklighet och skänker såsom samtidig verklighet den sanningens, innerlighetens och religiositetens ovillkorliga bestämning, som intet förflutet kan giva, nämligen subjektivitetens, »enskildhetens» bestämning: *för mig*.[1]

Den uppfattning av förhållandet mellan själva det mänskliga och det kristliga, som Kierkegaard hävdar i Indøvelse i Christendom, betyder ett inskärpande på nytt av redan tidigare framförda tankar. Den åskådning, som här framställes, betyder likväl på samma gång ett ytterligare »uppskruvande av priset» på det att vara kristen[2], vilket i detta sammanhang innebär en allt mera radikal motsättning mellan det naturligt mänskliga och kristendomens etiskt-religiösa krav. Belysande är i detta avsende den framställning, som i Indøvelse i Christendom gives av äktenskapet. I *Kjerlighetens Gjerninger* har Kierkegaard ännu sökt hävda äktenskapet såsom ur kristlig synpunkt åtminstone etiskt indifferent. I Indøvelse i Christendom åter uttalar han direkt, icke blott att kristendomen har en misstanke mot äktenskapet utan också, att kristendomen mycket väl vet, att med kvinnan

[1] a. a. s. 60 f. Angående samtidighetens begrepp, vilket här ej behöver närmare utföras — jämför N. J. Göransson: Gudsförhållandets kristologiska grund II. Göransson, som här gör uppmärksam på likheten mellan Kierkegaards intentioner i detta avseende och särskilt Herrmanns hävdande av samtidighet med Jesu inre liv, hävdar att Kierkegaard särskilt i princip kunnat nå en högre ståndpunkt än såväl Schleiermacher och Ritschl som Herrmann med hänsyn till det kristologiska gudsförhållandets psykologi, positivitet och verklighetskaraktär. Detta har sin grund däri, att Kierkegaard förmått på ett fulltonigare sätt fatta det religiösa medvetandets behov inför Kristus. Kierkegaard har icke som Herrmann blivit stående i blott etiska betraktelser utan har verkligen religiöst uppnått den omedelbara samtidigheten med Kristus. Knuten och hemligheten i det kristna gudsförhållandet ligger enligt Kierkegaard helt enkelt i subjektets förhållande. Det måste innebära, att man finner Gud levande framför sig, alltså i full samtidighet med en själv personligen. Den sanna tron måste innebära en autopsi av det gudomliga i den tid, den troende själv fått att disponera. Kristendomens historiska arv förhåller sig till denna autopsi blott som en anledning. (a. a. s. 38 f. not 1, 41 f., 56 ff.)

[2] Jfr E.P. 1849, s. 79 f., 333.

och kärleken allt det svagare, vekligare kommer fram i mannen. Att leva i äktenskap är därför egentligen ytterst farligt för mannen, isynnerhet om han i strängare mening skall tjäna kristendomen. Invändningen mot kristendomen, att den härmed synes vara människofientlig, skall ur en synpunkt ovillkorligen också erkännas äga berättigande. I förhållande till allt som den naturliga människan älskar, är kristendomen såsom ett hat till det att vara människa, såsom den största plåga och förbannelse. T. o. m. för den djupare människan kan det i många svaga ögonblick vara så, som vore kristendomen verkligen just fientlighet mot människan själv.[1] Beständigt skall därför inskärpas, att blott syndmedvetandet är vägen in i kristendomen. Men när »den enskilde» på syndmedvetandets trånga väg går in i kristendomen, så blir allt i samma ögonblick förvandlat, det kristliga blir idel mildhet, nåd, kärlek och barmhärtighet, ehuru den kristnes lidande därmed ingalunda borttages.[2]

Mot denna allt mera öppet framträdande motsättning mellan det mänskliga och det kristliga svarar, att Kierkegaard här preciserar sin rent negativa ställning till varje slags religiöst samfundsväsen. Kyrkan i betydelsen av en verklig gemenskap eller »en triumferande kyrka» skall erkännas blott i evigheten, där den är helt i sin ordning, såsom svarande mot Kristi upphöjelse. Men i denna världen är varje tal om en dylik kyrka ett rent självbedrägeri. Genom att förlägga triumfen till timligheten har man otåligt anteciperat evigheten och därmed avskaffat kristendomen. Med en triumferande kyrka måste nämligen menas en kyrka, som antager, att stridens tid är förbi, och att kyrkan intet mera har att strida för i världen. Men denna triumferande kyrka har därmed blivit liktydig med världen och på samma gång radikalt motsatt Kristi kyrka. I timligheten är blott den stridande kyrkan sanning, och denna äger beständigt sin norm i den lidande, förnedrade Kristus. I den stridande kyrkan innebär det att vara kristen att uttrycka kristendomen i en omgivning, som är motsatsen till det att vara kristen. Den kristnes livs kännetecken blir i detta fall just det motstånd, som möter; i samma grad som en människa är kristen, i samma grad blir också motståndet, förföljelsen och lidandet allt större. Världen själv går varken fram eller tillbaka. Den är såsom ett element, i och genom vilket det skall avgöras, om den, som vill vara kristen, verkligen är en medlem av den stridande kyrkan eller icke.[3] Försåvitt den nu bestående kristenheten icke skulle göra anspråk på att kallas en i det yttre triumferande kyrka, så åvägabringar

[1] a. a. s. 111. [2] a. a. s. 64 f. [3] a. a. s. 212.

den likväl alldeles samma förvirring genom sitt tal om den dolda innerlighetens religiositet. Men denna bestående kyrka, i vilken alla äro kristna, ehuru i dold innerlighet, liknar Kristi kyrka, lika litet, som dödens stillhet liknar lidelsefullhetens mest stormande uttryck.[1]

Bestämningen kyrka ifråga om den stridande kyrkan är för Kierkegaard emellertid egentligen blott en lek med ord. Mot det att strida svarar blott »den enskilde». Kristligt sett kan icke stridas på annat sätt. Andelivet kräver, att envar för sig står obetingat ensam inför Gud, varje slags sammanhållning är lägre än den »enskildes» absoluta isolering. Och t. o. m. om »de enskilde» vore att räkna i tusental och sålunda skulle synas strida i förening, så strider likväl var och en blott för och i sig själv. Begreppet församling är i ro, vad »den enskilde» är i oro. Men som detta liv just är prövningens och orons tid, hör församlingen hemma först i evigheten, i vilken den är i ro samlingen av alla »de enskilda», vilka bestått i jordelivets strid och i prövning.[2] »Den enskilde» får så långt ifrån slå sig till ro i det bestående, att »den enskildes» gudsförhållande tvärtom skall vara den makt, som gör hela det bestående svävande. Gud skall, i vilket ögonblick det behagar honom, blott behöva trycka på »den enskilde», och strax är han i sitt gudsförhållande förvandlad till ett vittne, en anklagare, en spion, vilken genom att i obetingad lydnad förföljas, lida och dö sätter hela det bestående i gungning.[3]

Ett dylikt uttalande visar, huru nära Kierkegaard redan i Indøvelse i Christendom är den punkt, från vilken ingen återgång längre kan vara möjlig in i det beståendes liv, utan från vilken steget följdriktigt måste tagas ut ur kyrkan och det bestående i öppen strid mot hela den åskådning av det kristliga, på vilken det bestående vilar. Om Indøvelse i Christendom än i verkligheten sålunda innehåller ett angrepp på hela det bestående, så menar sig Kierkegaard likväl själv just genom att utgiva denna skrift ha kunnat undgå att »liksom med ett förtvivlat skri lägga an luntan till den bestående kristenheten».[4] Denna framställning är just försöket att finna den ideella ståndpunkt, utifrån vilken det bestående skall kunna försvaras.[5] Vad Kierkegaard obetingat anser sig böra fordra av den officiella kristendomen är icke, att en och var skall bliva kristen i detta ords stränga mening. Men obetingat måste krävas, att envar i stilla ödmjukhet inför Gud erkänner det kristliga idealet och ödmjukar sig under detta, på det att han värdigt må kunna mottaga den nåd, som erbjudes varje ofullkomlig människa. Och sedan detta ödmjuka erkännande givits om

[1] a. a. s. 193 ff. [2] a. a. s. 204 f. [3] a. a. s. 86.
[4] E.P. 1849, s. 315. [5] S.V. XIII, s. 505.

avståndet mellan livet i det bestående och det att vara kristen i strängaste mening, så behöves intet vidare. Envar må sedan glad sköta sitt arbete, glad älska sin hustru, fostra sina barn sig till glädje, älska sina medmänniskor, glädja sig åt livet. Om något därutöver fordras av den enskilde individen, skall Gud själv låta *honom* förstå detta och i så fall hjälpa honom vidare.[1] Poängen med utgivandet av *Sygdommen til Døden* och Indøvelse i Christendom är, i överensstämmelse härmed, att kristendomens högsta ideal i etisk stränghet åtminstone skall höras; men åt envar skall överlåtas att i hans samvetsförhållande avgöra, om han förmår att, såsom Kierkegaard uttrycker sig, »bygga tornet så högt». Idealet skall höras, höras om möjligt som en röst ur skyarna, som den vilda fågelns flykt över de tamas huvuden.[2]

Denna mildring i kravet på det bestående är en omskrivning eller en alla omfattande utvidgning av det krav, som Kierkegaard anser sig böra ställa på sig själv i förhållande till det kristliga idealet. Kierkegaard, vilken ju kallat sig den olycklige älskaren i förhållande till det att själv uttrycka idealet för en kristen, gör ödmjukt ett steg tillbaka, i det han erkänner, huru långt han själv är från att vara ett sanningsvittne i egentlig mening. Att Kierkegaard gör detta erkännande är sanningen i honom. Visserligen väcker denna förödmjukelse smärta hos honom själv; men därmed har dock allt kommit i ordning, och ödmjukt vill han fly till den gudomliga nåden.[3] På motsvarande sätt strävar Kierkegaard att få allt i ordning med hänsyn till den officiella kristendomen. Om den i Indøvelse i Christendom framställda ståndpunkten av det bestående erkännes såsom den ideellt riktiga, kan Kierkegaard å sin sida bevara sin ursprungliga situation: strävan för väckande av innerlighet i det bestående utan varje reform i det yttre. På samma gång hålles emellertid genom den antydda möjligheten rörande Guds order till »den enskilde», liksom redan genom själva avståndet mellan det bestående och idealet, hela det bestående svävande. Skall Kierkegaard kunna förbliva på denna egendomliga, på en gång försonliga och oppositionella ställning gent emot den kyrkliga kristendomen? Hans egna tankar gå verkligen närmast i denna riktning.

8.

Visserligen menar sig Kierkegaard med utgivandet av *Indøvelse i Christendom* ha avslutat hela sin produktion. Emellertid upprepas

[1] a. a. s. 64. [2] E.P. 1849, s. 305 f.
[3] E.P. 1849, s. 166 ff., 237 f.

här detsamma som vid flera tidigare tillfällen i Kierkegaards författarverksamhet. När det förmenta avslutande verket utkommit, känner Kierkegaard strax det ofrånkomliga behovet efter ny produktivitet. I samband med utgivandet av Indøvelse i Christendom framhåller han också, att *om* han nu skulle fortfara att vara författare, det skulle vara synden och försoningen, som borde bliva ämnet för framställningen, så att han nu i ett uppbyggligt tal skulle använda sig av den stränghet, med vilken pseudonymen »skruvat upp priset».[1] Denna avsikt förverkligar Kierkegaard genom att i slutet av år 1850 utgiva *En opbyggelig Tale* samt i september följande år *To Taler ved Altergangen om Fredagen.*[2] Framställningen i En opbyggelig Tale utmynnar i förkunnelsen av försoningen såsom underpant på syndernas förlåtelse. Kristi död förändrar oändligt allt. Ingalunda så som om Kristi död skulle ha avskaffat betydelsen av, att Kristus tillika är förebilden; men Kristi död är såsom tillfyllestgörelsen och såsom försoningens offer den oändliga trösten för tron på syndernas förlåtelse.[3]

Samma tankar möta i *To taler ved Altergangen om Fredagen.* Dessa tvänne tal tillägger Kierkegaard själv en särskild betydelse. I det märkliga förordet skriver han, att en steg för steg framåtskridande författareverksamhet, som tagit sin början med *Enten-Eller,* här söker sin avgörande vilopunkt vid altarets fot. Författaren, själv djupt medveten om sin personliga ofullkomlighet och skuld, kallar sig blott en egenartad diktare och tänkare, vilken »utan myndighet» blott har velat läsa urskriften om de individuella humana existensförhållandena, det gamla, erkända och från fäderna överlämnade ännu en gång, om möjligt på ett innerligare sätt.[4] Innehållet, rikedomen i Kierkegaards liv är den enda vissheten, att varje enskild människa kristligt sett, är Gud lika nära. Olikheten mellan människorna ligger blott i deras olika förhållande till Guds allomfattande oändliga kärlek.[5] Och för att markera den avslutning, som författarskapet härmed fått, utger Kierkegaard samma dag (den 4 augusti 1851) den författarskapet förklarande skriften *Om min Forfatter-Virksomhed.*

Synnerligen belysande för frågan, till vilken punkt, Kierkegaards åskådningsutveckling vid denna tid har fört honom med hänsyn till kyrkan och den officiella kristendomen, är en i Fædrelandet i början av år 1851 införd, av Kierkegaard författad artikel, betitlad: »Foranledighet ved en Yttring af Dr. Rudelbach mig betræf-

[1] E.P. 1849, s. 306. [2] S.V. XII, s. 241—259. [3] a. a. s. 257 ff.
[4] Jfr S.V. VII, s. 548 f. [5] S.V. XII, s. 267.

fende».[1] Den för kyrkans frihet från staten ivrigt kämpande teologen dr. RUDELBACH hade år 1851 utgivit en skrift *Om det borgerlige Ægteskab*, i vilken han hävdat nödvändigheten av det civila äktenskapets införande för befordrande av kyrkans emancipation från »vad man med rätta kan kalla *vane- och statskristendomen.*» I detta sammanhang omnämner Rudelbach även Kierkegaard såsom en utmärkt författare, vilken genom sina skrifter kämpat för alldeles samma mål.[2] Beträffande detta yttrande anmärker Kierkegaard nu, att det i bokstavlig mening är sant blott till hälften. En hatare av *vane*-kristendom är Kierkegaard. Men lika sant som detta påstående är, lika grundfalskt är satsens senare hälft. Att betrakta Kierkegaards hela författareverksamhet såsom ett angrepp mot *stats*-kristendomen, i betydelsen av strävan för kyrkans emancipation från staten, är att så fullständigt som möjligt misskänna dess innebörd. Kierkegaard utlovar en dusör till den, som i hans många böcker kan påvisa något, som liknar ens en antydan om ett förslag i riktning mot en förändring i kyrkans yttre förhållanden! Just därför att Kierkegaard ända från början sett såsom sin uppgift att arbeta just på det kristliga livets förinnerligande, har han för intet fruktat mera än för en förväxling mellan politik och kristendom, för en bakvänd kyrkoreformation, som blott skulle göra det onda än värre.[3] Då kristendomen är innerlighet och förinnerligande, så äro de vid en viss tid givna yttre formerna i grunden något alldeles oväsentligt. Fullkomligheten i det kristliga livet kan, just emedan kristendomen är innerlighet, mätas efter sin styrka att kunna leva, om det så vore under de mest ofullkomliga former. Problemet »kyrka och stat» anser Kierkegaard för högt för sig; därför har han heller aldrig på minsta vis uttalat sig i denna fråga. Och liksom det efter Kierkegaards mening är självbedrägeri, om någon ser hindret att bliva kristen i själva de yttre formerna, så är det uttryck för alldeles samma villfarelse, om någon inbillar sig, att det är genom en förändring i det yttre, som hjälpen skall komma.[4] I regel innebär personlig kristendom inom kristenheten just att, oändligt bekymrad för sig själv, lära likgiltighet för det utvärtes. Men sammanstöter någon med det bestående på grund av vad för honom är en samvetssak, och vågar han att framföra detta, då har han att vara en ensam människa, som strider lidande, och som väljer martyriet. Men ensam måste en sådan människa alltid stå. Ty samvete och samvetssak kunna evigt representeras, icke av parti eller mängd, utan allenast av en ensam

[1] S.V. XIII, s. 396, 436—444.
[2] Jfr S.V. XIII, s. 436. W. RUDIN, S. Kierkegaard, s. 227.
[3] S.V. XIII, s. 436 ff. [4] a. a. s. 439 ff.

människa, som är i karaktär av sina ord, och som framträder icke med talesätt utan genom handling.[1]

Dessa Kierkegaards ord om en människa, för vilken det blir en samvetssak att ensam bryta med och att lidande kämpa mot det bestående, äro av betydelse såsom en antydan om det steg, som Kierkegaard snart skall känna sig tvingad att själv taga.

9.

Före denna sista epok utger Kierkegaard ytterligare blott en enda skrift, *Til Selvprøvelse*[2], vilken utkommer under hans eget namn en månad efter *To Taler ved Altergangen om Fredagen*. Av särskilt intresse, såsom illustrerande Kierkegaards egen ståndpunkt vid denna tid, är den uppfattning av *Luther*, åt vilken Kierkegaard i denna skrift ger uttryck. Bakgrunden för Luthers verk är det tidevarv, då evangeliet, nåden, hade förvandlats till en ny lag, strängare än den gamla. Allt kristligt var förvanskat genom utvärtes gärningar och genom strävan efter förtjänst. Luthers storhet ligger däri, att han insatt tron i dess rättigheter. Hans eget liv uttrycker gärningarna, men vad han förkunnar är, att blott genom tron kunna människorna frälsas. Huru stor faran för tron vid denna tid var, framgår klart därav, att Luther för att få ordning i saken anser sig tvingad att skjuta aposteln Jakob åt sidan. — Protestantismens grundolycka är att den tagit Luther alltför lätt. När protestantismen icke i gärningarna får se något förtjänstfullt, har den i stället fritagit sig från allt, vad gärningar heter och slappt förlitat sig på nåden. Protestantismen efter Luther har sett en galenskap i, att det skall gärningar till och likväl vara idel nåd. Men det sant lutherska är, mänskligt sett, galenskap, emedan det är kristendom. Kristendomens fordran är: ditt liv skall med största möjliga ansträngning uttrycka gärningarna; men därtill fordras ännu ett: du skall ödmjuka dig och erkänna, att det likväl är av idel nåd, som du blir frälst. Luther har velat taga bort det förtjänstfulla ur gärningarna och insätta dem på en helt annan plats, nämligen såsom vittnesbörd för sanningen; världsligheten har helt och hållet tagit bort det förtjänstfulla — och har på samma gång tagit bort gärningarna.[3] Luther skulle i denna tid utan tvivel åter dragit fram aposteln Jakob, icke för att gärningarna skola ställas *mot* tron — detta var ju icke heller apostelns mening — utan för att om möjligt åstadkomma, att behovet efter *nåden* måtte erfaras i sann ödmjuk innerlighet, och för att, om möjligt, förhindra,

---

[1] a. a. s. 442 ff. [2] S.V. XII, s. 291—370. [3] a. a. s. 307 f.

att tron såsom det allena frälsande tages allt för lätt och brukas såsom förevändning för den mest raffinerade världslighet. Luther var själv alltför ärlig för att taga hänsyn till den mänskliga illfundigheten. Det lutherska är sanningen. Men långt starkare än Luther gjort, vill Kierkegaard i denna tid framhäva undersatsen i det lutherska, nämligen gärningarna i kärlek, existensen, det att vittna och att lida för sanningen. Översatsen i det lutherska, tron och nåden, skall härigenom så långt ifrån nedsättas, att det tvärtom är, för att tron och nåden i sin sanning skola kunna mottagas, som Kierkegaard så starkt vill framhäva just undersatsen i det lutherska.[1] På nytt måste nu den glömda sanningen inskärpas i kristenheten, att Kristus är vägen, att det kristliga livet är efterföljelse under trångmål och lidande, men i kraft av den ande, som ensam gör levande. Detta är att förkunna kristendomen i hela dess sanning och i Guds intresse.[2]

Dessa uttalanden om Luther äro belysande med hänsyn till Kierkegaards ställning vid denna tid till hela det kristligt bestående. Väsentligen anser Kierkegaard Luther ännu företräda den sanna kristendomen; felet ligger väsentligen hos den kyrka, som förfalskat Luther. I sin strävan för innerlighet i det bestående finner sig Kierkegaard alltså blott återupptaga och fortsätta Luthers eget verk, ehuru kämpande på en ny front, därtill tvingad av tidens själva egenart och av kristenhetens demoralisation. Kierkegaard vet sig ha förstått Luther, även om man just utifrån Luther menar sig kunna angripa hans ståndpunkt.[3] Luther står för Kierkegaard ännu såsom den hjälte, som reformationens idé har fött, såsom en vändpunkt i den religiösa utvecklingen och såsom den store förkämpen för »den enskildes» religiösa innerlighet i fullständig isolering från mängden och det sociala.[4]

---

[1] a. a. s. 314. [2] a. a. s. 342 ff., 359 ff.

[3] Jfr E.P. 1849, s. 381. Jfr S.V. XIII, s. 506.

[4] Jfr tidigare uttalanden om Luther i denna riktning. S.V. VIII, s. 82 f., S.V. IX, s. 79, 191. Pap. I, A. 328, s. 142 f. Pap. II, A. 75, 76, 223, 289. E.P. 1847, s. 237. E.P. 1848, s, 11, 53, 73, 295, 318. E.P. 1849, s. 186 f., 274, 389 f., 485 ff., 487 ff., 492. E.P. 1850, s. 2, 191, 232, 233 f., 255 f., 276 f., 283, 306, 331. E.P. 1851—53, s. 125 f. (1851), 156, 186, 225, 254 f. (1852). Dock finner Kierkegaard Luther »tumultuarisk», på visst sätt osäker. E.P. 1849, s. 91. Pap. VI, A. 108. Luther förstod ej att värja sig tillräckligt mot osjälvständiga anhängare. Pap. VII: II, B. 235, s. 48 f. Anm. Och t. o. m. ifråga om tron är hos Luther en viss oklarhet, enär han aldrig gör fullt klart, om tron är det omedelbara, en vitalitet, ett visst genialt fasthållande vid detta livet eller en alltigenom etisk uppgift, helt oberoende av människans naturanlag; Luthers fel är, att han icke är dialektiker. E.P. 1850, s. 231 f. E.P. 1851—53, s. 135 (1851). E.P. 1849, 352 f., E.P. 1848, s. 67 f., s. 298. Denna brist på dialektik framgår bl. a. därav, att han bestämt kristendomen såsom tröst; allt det goda kommer

Åt samma grundsyn på Luther ger Kierkegaard uttryck även i sin åren 1851—1852 skrivna, men först år 1876 utgivna skrift *Dømmer selv*[1], av Kierkegaard själv betraktad såsom en andra del av *Til Selvprøvelse*. En jämförelse mellan Til Selvprøvelse och Dømmer selv visar, vilket redan de bägge olika titlarna kunna sägas antyda, i den senare skriften en mörkare, mera oppositionell stämning, om än Kierkegaard just här starkare än någonsin avvisar varje tal om yttre förändringar i det kyrkligt bestående. Först upprepas, att kristendomen är mildhet och skonsamhet, så snart den enskilda människan ödmjukt erkänner, att den officiella kristendomen och därmed hennes egen kristendom är en förmildring i förhållande till den sanna kristendomen. Att denna förmildrade förkunnelse med de 1000 prästerna därför icke skulle kunna göra gagn, vill Kierkegaard alldeles icke säga, men kristendomen måste för att upprätthålla sitt majestät obetingat kräva det erkännandet, att allt detta dock egentligen icke är kristendom. Samtidens och kristenhetens grundolycka är, att den förlorat

---

enligt Luther från Gud, alla lidanden och anfäktelser komma från djävulen. Det dialektiska med hänsyn till kristendomen är, att kristendomen är tröst — men i denna tröst är större lidande än eljest någonstädes; såväl trösten som lidandet komma med kristendomen. E.P. 1848, s. 213 ff. Alltför ivrigt har Luther ock framhållit Kristus såsom försonaren, så att Kristus såsom förebilden nästan helt och hållet skjutits åt sidan. E.P. 1849, s. 77, 91 f. — I grunden betyder Luther icke ett blott återvändande till den ursprungliga kristendomen utan en försvagande modifikation av det kristliga. Luther har ensidigt dragit fram Paulus och har alltför litet brukat evangelierna. E.P. 1849, s. 502. E.P. 1851—53, s. 302 f. (1853). Luther gör i viss mening det hela för lätt; därför har reformationen ock i stället för kristendom blivit idel världslighet och politik. E.P. 1848, s. 106, 121 f., 235. E.P. 1850, s. 111, 203 f., 352 f. E.P. 1851—53, s. 308 f. (1853).

[1] S.V. XII, s. 371—480. Jfr a. a. s. 440, 460 f., 472. Även under de följande åren möta uppskattande uttalanden över Luther och hans verk. E.P. 1851—53, s. 153 (1852), 441 (1853). Men motsättningen till Luther och det lutherska tillspetsas under dessa år allt mera. Lutherdomen är berättigad blott såsom ett korrektiv; så snart den göres till hela kristendomen, till det normativa, blir den den mest raffinerade världslighet och hedendom. E.P. 1854—55, s. 9 f., 30 f. (1854), s. 385. Över Luther vilar ett oerhört ansvar. Han störtar påven, men har satt publikum på tronen, har låtit människorna segra genom det numeriska. E.P 1854—55, s. 34, 362 (1854). Kristendomen måste tillbaka till det kloster, ur vilket Luther bröt sig ut. E.P. 1854—55, s. 42, 77 (1854). Luther är överhuvud raka motsatsen till aposteln. Han uttrycker kristendomen icke i Guds intresse utan i människornas intresse; han är egentligen det mänskligas reaktion mot det sant kristliga. E.P.1851—53, s. 249 (1852). E.P. 1854—55, s. 74 f., 89, 119, 204 f., 291 f., 332 f., 372 f. (1854). Jfr S.V. XIV, s. 351 Anm. — Jfr angående Kierkegaards uppfattning av Luther: Morten Luther, opfattet af S, Kierkegaard, av A. Listov. När Listovs framställning

föreställningen om det obetingades fordran.[1] Kristus är såväl försonaren som förebilden, men i denna tid måste Kristus predikas framför allt såsom *förebilden*, för att det obetingade skall komma fram i all dess höghet och lära människorna att på ett rätt sätt, i samvetets ångest, fly till nåden och försoningen.[2] Mot Kristus såsom förebilden svarar *efterföljelsen*. Man har i kristenheten glömt, vad det kristligt avgörande är, nämligen att lida för läran av den grund, att man håller sig till Gud. Historien i kristenheten innebär ett ständigt avprutande på priset på det att vara kristen. Kristenheten har avskaffat efterföljelsen och förvandlat hela kristendomen till mild tröst, till en assurans för evigheten. Ju starkare det tryckes på efterföljelsen, desto färre bli de kristne. Förmildras åter detta krav, så blir kristendomen något blott intellektuellt, en lära, och allt flera gå in på kristendomen; avskaffas det helt, så blir kristendomen existentiellt lätt som mytologi och poesi, och alla gå in på att vara kristna; världslighet och kristendom nästan sammanfalla; kristendomen har fullständigt segrat — det vill säga: den är fullständigt avskaffad.[3] Kravet på efterföljelse måste hävdas i varje fall i sin mildaste form, såsom en hotande möjlighet, för att bringa det upproriska tvivlet till tystnad. Ty blott den, vars liv bär märke av efterföljelsen, eller den, som genom en avgörande handling vågat sig långt ut i det kristliga, har rätt att tvivla; ingen annan har rätt att överhuvud tala om kristendomen. Men av dem, som levat i efterföljelse, har ingen någonsin tvivlat.[4] Efterföljelsen måste anbringas såsom den måttstock, efter vilken människan dömer sig själv, och genom denna måttstock skall envar tvingas till ödmjukt erkännande av sitt avstånd från idealet.[5] Sann kristendom förutsätter ett förkrossat samvetes kval, fruktansvärda inre lidanden i självförnekelse, för att nåden och frälsningen rätt skola kunna mottagas, samt utifrån förföljelse och lidande för sanningens skull.[6] Detta krav på efterföljelse måste framföras, om det kristligt sett skall vara allvar och sanning i att lägga in protest mot det bestående eller att vilja reformera detsamma. Om någon vågar att etiskt träda fram i karaktär av det framställda kravet, åberopande sig såsom »enskild» på ett omedelbart gudsförhållande, så vill Kierkegaard steg för steg följa honom

---

emellertid går ut på, att Kierkegaards olika mer eller mindre strängt ogillande omdömen skola betraktas såsom »lutter flygtige men umilde, hvasse, ja overmodige Streifblik», så underskattar författaren den förändring, som Kierkegaards uppfattning av Luther och lutherdomen faktiskt genomgår under denna sista period. a. a. s. 157.

[1] a. a. s. 384 f., 410, 417, 430 f., 458. [2] a. a. s. 423, 432 f., 439.
[3] a. a. s. 456 ff. [4] a. a. s. 464. Jfr s. 351 f. [5] a. a. s. 464 ff.
[6] a. a. s. 468 ff.

för att rannsaka, om han verkligen är det utomordentliga, är reformatorn. Men sviker han denna sin karaktärsuppgift, kommer Kierkegaard att i samma ögonblick störta sig över honom. Försåvitt åter i samtiden ingen finnes, som vågar att i karaktär åtaga sig *reformatorns* kall, så blir uppgiften för Kierkegaard en annan. Såvida det bestående icke gör anspråk på att i sträng mening företräda sann kristendom enligt Nya Testamentet, skall det alltfort upprätthållas. Fuskerier i att reformera äro fördärvligare än det mest fördärvade bestående. Den som icke vill träda i *karaktär* av att vara reformator, han skall hålla munnen med allt tal om att reformera. Av all karaktärslöshet är den djupaste att lögnaktigt vilja se ut som en reformator eller att vilja reformera medelst en smula partisammanhållning, medelst votering o. s. v. Det onda i samtiden är icke det bestående med dess många fel, det onda är denna iver att reformera utan att vilja lida och bringa offer.[1]

Denna Kierkegaards skrift, i vilken kravet på kristenheten framträder strängare skärpt än i någon föregående framställning, kan, trots dess hävdande av det bestående, sägas utgöra en mellanlänk mellan hela den föregående produktionen och vad som slutligen skall komma. Åt detta samband har Kierkegaard för övrigt själv direkt givit uttryck genom ett till sista bladet fogat tillägg från år 1855. Han framhåller här, att Dømmer selv är hållen liksom på avstånd från det bestående, utan varje direkt angrepp mot detsamma. Förklaringen härtill ligger dels däri, att Kierkegaard vid denna tid uppfattat sitt förhållande till det bestående på detta sätt, dels har ock hänsynen till »den gamle biskopen», som ännu levde, kommit honom att gärna *vilja* uppfatta sitt förhållande just på detta sätt. Nu talar Kierkegaard långt mera avgörande, oförbehållsamt sant, utan att därmed dock skall vara sagt, att denna hans tidigare ståndpunkt är osann.[2] Kierkegaard har i grunden med rätta kunnat göra ett dylikt inre samband gällande mellan den ståndpunkt, som i Dømmer selv senast hävdats, och den åskådning, för vilken han åren 1854 och 1855 med stigande våldsamhet kämpar i öppen strid mot kyrkan. Genom olika uttalanden har Kierkegaard i Dømmer selv t. o. m. alldeles direkt antytt den grundförvirring inom den bestående kristenheten, som han under kyrkostriden med hög röst skall komma att angripa och fördöma.[3] Redan i Dømmer selv har Kierkegaard tagit direkt polemiskt sikte på »levebrödskristendomen», förkroppsligad i kyrkans prästerskap. Hela det närvarande tillståndet inom kris-

[1] a. a. s. 478 ff. [2] a. a. s. 481. [3] a. a. s. 478.

tenheten måste, framhåller han, betecknas såsom en ogenomtränglig tvetydighet; det ändliga och det oändliga, det timliga och eviga, det lägsta och det högsta ha rörts tillsammans i en hopplös förvirring. Likväl talas ifrån predikstolarna om, att i det religiösa rör sig allt om anda och sanning. Måhända är det så; men måhända rör sig, när allt kommer till allt, det hela i grunden om något helt annat, nämligen om karriären, om levebrödet. Överhuvud ligger något tvetydligt just i detta med de 1000 prästerna, som landet äger. Icke bevisar detta förhållande, att kristendomen verkligen finnes till? En enda handling i sann självförnekelse och försakelse av världen äger oändligt mera av väckelse och kristendom än aldrig så många präster, så länge det nämligen får vara oklart, huruvida det är fördelarna, karriären, levebrödet, som hänföra, eller om det är sanningen själv. Kierkegaard har intet emot, att en människa erhåller sin utkomst. Men kristendomens mening är, att det skall vara *uppenbart*, huruvida det är för egen fördel eller för saken, idén, anden, som en människa arbetar. Allt hänger på, att dessa olika ting skarpt hållas isär.[1] Ett av de tu: antingen ett liv, ansträngt i självförnekelse och försakelse, genom att i verkligheten, icke genom söndagspredikningarnas deklamationer, vittna för sanningen mot lögnen — och så fordran på kristlig värdighet; eller också de milda former, i vilka en präst liv icke blir mer ansträngande än varje annan människas liv — och så avstående från varje anspråk på kristlig värdighet. Men att söka förena bådadera förblir en osanning.[2] Det är intet annat än *redlighet*, Kierkegaard vill.[3]

10.

Med hänsyn till de mellanliggande åren, 1852—1854, föreligga inga andra källor för framställningen av Kierkegaards åskådning än hans egna dagböcker från dessa år. Dessa dagböcker skänka emellertid en skarp belysning icke minst just över de tvänne synpunkter, som genomgående träda i förgrunden, när »den enskildes» begrepp i den senare religiösa produktionen skall bestämmas: å ena sidan frågan om »den enskilde» i förhållande till samfunds- och gemenskapslivet, å andra sidan frågan om förhållandet mellan naturliv och andeliv, mellan själva det mänskliga och det etiskt-religiösa, det kristliga. Dessa tvänne huvudfrågor stå emellertid icke helt självständiga vid sidan av varandra. Kierkegaards besvarande av den förra frågan

[1] a. a. s. 402 f. [2] a. a. s. 406 f. [3] a. a. s. 418 f.

har, såsom i den följande framställningen närmare skall visas, sin egentliga grund just i hans ställningstagande till den senare. — Kierkegaards avvisande av gemenskapslivet åskådliggöres genom hans under dessa år allt mera stegrade opposition mot kyrkan och mot den kristendomsuppfattning, som det bestående för sig åberopar. I kristenheten är respekten för Guds majestät helt och hållet borta. Medan människorna enligt Nya Testamentet obetingat skola tjäna Gud, låter kristenheten Gud nedsättas till att bliva dess egen tjänare. Hela den bestående kristenheten är därför nonsens, så snart den bedömes utifrån Nya Testamentets lära.[1] I överensstämmelse härmed måste sägas, att hela den officiella gudstjänsten utgör ett storartat försök att göra narr av Gud, om man än icke själv är medveten därom. Frågan är, om ett deltagande i en dylik gudstjänst överhuvud kan försvaras, eller om man icke i verkligheten borde direkt träda ut ur denna kristenhet.[2] Prästerna äro intet annat än deklamatörer och skådespelare; poängen i deras liv är, att man skall synas vara kristen utan att på minsta vis vara det.[3] Kierkegaards kristliga påstående blir därför, att kristendomen i Danmark, så långt man mänskligt kan tala härom, alldeles icke finnes till; men med hjälp av den objektiva läran upprätthålles bedrägeriet, att människorna ännu äro kristna. I Danmark finnes blott en hednisk söndagskristendom, som är mänsklig bildning, ro och livsnjutning, raffinerad eudämonism och epikureism.[4] Den officiella gudsdyrkan och hela kristenheten är ett majestätsbrott mot Gud; över kristenheten har därför också det mest fruktansvärda straff kommit, vilket är att Gud — ignorerar hela kristenheten.[5] Då kristendomen just är det personliga och då det officiella är det opersonliga, så är den officiella kristendomen den djupaste förnärmelse mot kristendomen och innebär dess fullständiga avskaffande.[6] Men kristendomen är icke blott icke till, utan den officiella kristendomen varnar på varje punkt mot den sanna kristendomen såsom mot något avskyvärt och gudlöst; häri ligger den största kriminalförbrytelse.[7] Kristenheten är en sammansvärjning mot Nya Tesatmentets kristendom. [8] Det är därför en löjlighet och den största orätt, att kristenheten uppkallar sig själv

---

[1] E. P. 1851—53, s. 311, 320 (1853). E.P. 1854—55, s. 296 f. (1854).

[2] E.P. 1851—53, s. 313 (1853).

[3] E.P. 1851—53, t. ex. s. 158 f., 164 f., 179, 187, 203 f., 209 f., 249 (1852), 290, 371 ff. (1853). E.P. 1854—55, s. 38 f. (1854).

[4] E.P. 1851—53, s. 440 f. E.P. 1854—55, s. 65 f., 82, 226 f., 237 f., 281 f. (1854). [5] E.P. 1854—55, s. 11, 32, 185 (1854).

[6] E.P. 1854—55, s. 22, 32, 61, 100, 121, 145 f. (1854). Jfr S.V. XIV, s. 185 f., 206 f. [7] E.P. 1854—55, s. 24 f. (1854). [8] a. a. s. 318 (1854).

efter Kristus.[1] Kierkegaard vill visserligen icke neka, att även bland prästerna kunna finnas rättskaffens män, vilka leva på god tro i det bestående. Men just denna godtrogenhet är det falska.[2] Antingen skola dessa träda i karaktär av Nya Testamentets kristendom, och därmed komma väl de flesta att lämna sitt prästämbete, eller också skola de, såsom Kierkegaard själv föreslår, genom ödmjukt erkännande giva plats åt Nya Testamentets kristendom.[3] Men när nu tillståndet i kristenheten är sådant, att nästan en och var för sig vet, att det hela är osanning, medan ingen *officiellt* vill erkänna detta, och då de styrande i känslan av det falska i hela deras ställning blott ignorera varje protest, så är hela detta tillstånd ovillkorligen dömt till undergång. Sluttanken i dessa överväganden blir sålunda, att den bestående kristenheten i Danmark obetingat måste angripas.[4] Några veckor före offentliggörandet av den tidningsartikel, som skulle bliva signalen till hela kyrkostriden, skriver Kierkegaard, att hans uppgift är att mitt i kristenheten utgräva formationerna av det att vara kristen, vilka förhålla sig till de samtida kristna som lämningar efter antedeluvianska djur till de nu levande djurarterna! Och likväl antages det, trots denna orimliga motsättning mellan det bestående och den sanna kristendomen, att kristendomen är till, och att millioner människor äro kristna![5]

Kierkegaards ställning till den grundåskådning, som uppbär hela det kyrkligt bestående, kommer åskådligt och skarpt till uttryck i hans uttalanden från denna tid om *vigseln* och *äktenskapet* ur kristlig synpunkt. Med Nya Testamentet i hand kan ingen redlig människa förrätta vigsel. Mänskligt sett äro tvänne älskande visserligen den skönaste syn. Men kristligt sett är vigseln en sorgefest i samma mening som en begravning. Huru sorgligt, säger kristendomen, att tvänne människor på detta sätt vilja förenas, för att fastare införlivas i denna syndiga värld och för att fortplanta detta syndiga släkte. Enligt Nya Testamentet skulle prästen först förmanande påminna de älskande, var för sig, att det ensamma livet är sannare för den kristne, vars hela liv ju skall vara korsfästelse, och att detta liv för Gud är mera behagligt. Till text för vigseln må han sedan läsa Pauli ord, att det dock är bättre att gifta sig än att lida begärelse, vilket ur strängt kristlig synpunkt likväl aldrig kan upprätthållas såsom fullt berättigat.[6] Gud måste kräva av den kristne det ogifta ståndet redan därför, att människan skall kunna vara redo att obunden lystra till varje

[1] a. a. s. 58 f., 77 f., 139 (1854). [2] a. a. s. 91 (1854).
[3] a. a. s. 94 f. (1854). [4] a. a. 187, 196 f., 258 f. (1854).
[5] a. a. s. 186 f., 326 (1854). [6] a. a. s. 45, 61 f. (1854), 524 f.

order.[1] Dessutom har den kristne en annan och djupare grund att avstå från att träda i äktenskap. Denna djupare grund för den kristne att avhålla sig från äktenskap ligger i kvinnans egen väsensolikhet i förhållande till mannen. Kierkegaard hänvisar härvid själv till Assessorns och estetikerns i *Enten-Eller* och i *Stadier paa Livets Vei* framförda olika åskådningar av kvinnan och äktenskapet. Motsättningen mellan Kierkegaards tidigare uppfattning av äktenskapet och den ståndpunkt, på vilken han nu står, framgår därav, att han nu är villig att på en avgörande punkt giva estetikern rätt i hans uppfattning av kvinnan. Kvinnan kan verkligen, hävdar Kierkegaard, betecknas såsom »lusten till livet.» Ehuru denna lust finnes även hos mannen, är mannen likväl väsentligen anlagd på att vara ande; och om mannen blott lever ensam, skall den obestämda lusten till livet aldrig kunna få riktig makt över honom. Kvinnan är verkligen, vad »Johannes förföraren» i Stadier paa Livets Vei kallar henne, »lockbetet» för mannen. Genom kvinnan, som är lusten till livet och mera bunden vid det sinnliga än mannen, vaknar denna lust till liv även hos mannen.[2] Den avgörande punkten är här frågan om människosläktets fortplantning. Och på denna punkt måste inskärpas, att kristendomen icke är av denna världen. Den kristne får icke vara, såsom han genom äktenskapet blir, ensartad med timligheten; i denna världen skall den kristne vara blott en gäst och en främling. Därför spärrar kristendomen också av för fortplantningen av människosläktet.[3]

Om kristendomen åter skall kunna införas i kristenheten, så måste den obetingat förkunnas icke såsom det *kopulativa*, vilket välsignar alla jordiska förbindelser med deras lycka och intressen, utan såsom det *disjunktiva*, vilket innebär, att den kristne skall avstå från allt jordiskt, för att i efterföljelse hata fader och moder och sig själv.[4] Världen är enligt kristendomen följden av ett syndafall. Kristendomen, som är frälsningen, måste därför på samma gång vara hejdandet av människosläktets fortsatta tillvaro.[5]

Hela denna Kierkegaards stegrade fientlighet mot det bestående och själva dess grundförutsättning innebär i själva verket ett fullföljande till det yttersta av Kierkegaards etiskt-religiösa grundåskådning med dess absoluta kvalitetsskillnad mellan evigt och timligt, mellan det gudomliga och det mänskliga. Kristendomen innebär,

[1] a. a. s. 314 (1854).
[2] a. a. s. 64 f., 88 f., 91 Anm. (1854). Jfr S.V. VI, s. 70 ff.
[3] E.P. 1854—55, s. 304 ff., 308 ff., 313 f. (1854). Jfr S.V. XIV, s. 270 f.
[4] E.P. 1851—53, s. 270 (1852). [5] E.P. 1854—55, s. 117 (1854).

hävdar Kierkegaard nu, en så fruktansvärd motsättning till allt det omedelbart naturliga och mänskliga, att om icke kristendomen med absolut suveränitet skulle befalla människan att inlåta sig med det kristliga, skulle ett dylikt liv vara ett förkastligt självplågeri. Gud är ande, och människan skall enligt kristendomen vinna släktskap med Gud; men detta släktskap är möjligt att uppnå blott därigenom, att människan där bort från sig själv.[1] Kristendomen står i motsättning till det mänskliga icke blott i den meningen, att kristendomen är något för människan främmande, vilket icke uppkommit i hennes eget hjärta. Kristendomen är också med gudomligt skarpsinne anlagd på att efter den mest fruktansvärda måttstock förbittra människan, såvida hon icke obetingat ödmjukar sig under Guds suveränitet.[2] Gudsförhållandet innebär en långsam operation, för att människan så småningom skall bliva alltmera ren andlighet.[3] Av naturen är människan nämligen en djurskapelse, ehuru i henne på samma gång en möjlighet finnes till något gudomligt; för att beteckna denna syntes brukar Kierkegaard bestämningen djur-ande.[4] Kristendomen, som är ande och eld, vill dräpa människonaturen i dess omedelbarhet och vill bränna bort den naturliga livslusten.[5] Att leva såsom kristen, såsom ande, är därför att, mänskligt talat, leva såsom död.[6] Alltså är kristendomen ett kvalfullt lidande intill det sista, ehuru på samma gång beständigt *salighet* gömmes i lidandet.[7] Lidandet är kännemärket på gudsförhållandet, men att märka är härvid, att lidandet aldrig får uppfattas såsom sitt eget ändamål.[8] Ansträngningen, lidandet är i och för sig intet bevis på, att människan står i ett sant förhållande till Gud, stora lidanden kunna också väcka livslusten till liv; men å andra sidan gäller att överallt, där detta lidande saknas, är tron intet annat än inbillning.[9] Blott i kvalfullt lidande kan det eviga stöta samman med det timliga i timligheten, och anden med världslighet

---

[1] E.P. 1851—53, s. 161 f., 233 (1852). [2] E.P. 1854—55, s. 116 (1854).
[3] E.P. 1851—53, s. 162 f. (1852). [4] E.P. 1854—55, s. 150 (1854).
[5] a. a. s. 236 f. (1854), 524.
[6] a. a. s. 376 f. (1854). I denna grundsyn på människans uppgift i tillvaron att döda livslusten känner sig Kierkegaard nära besläktad med ARTHUR SCHOPENHAUER, vars filosofi under dessa år tilldrager sig hans djupa intresse. Mot Schopenhauer personligen anmärker emellertid Kierkegaard, att hans liv svär mot hela den asketiska livsåskådning, han förkunnar; Schopenhauer är icke någon etisk karaktär. a. a. s. 34, 46, 49 ff., 65, 191 f., 250 (1854.) Men den avgörande skillnaden mellan Schopenhauer och sig själv ser Kierkegaard uppenbarligen i Schopenhauers ställning gentemot kristendomen. a. a. s. 50 f., 68 ff. (1854).
[7] E.P. 1851—53, s. 215, 219, 229 (1852) 286 (1853).
[8] a. a. s. 231 f. (1852). [9] a. a. s. 234 f., 255 (1852), 280 (1853).

i världsligheten.[1] Kristendomens budskap är: ju närmare Gud, desto djupare lidande.[2] Detta gudsförhållandets lidande bottnar, ur en synpunkt sett, i människans egenvilja eller i de rester av självviskhet, vilka aldrig kunna helt övervinnas; ur en annan synpunkt åter kommer lidandet från gudsförhållandet självt, från den oändliga kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa.[3]

Denna uppfattning av det mänskliga livet i dess förhållande till det kristliga utmynnar i hävdandet av, att hela den mänskliga tillvaron skall betraktas såsom en *straffanstalt*. Då fortplanting är syndafall, kommer människan genom en förbrytelse in i världen; denna värld blir sålunda en straffanstalt, i vilken straffet just är att människan är till.[4] Å andra sidan framhåller Kierkegaard, att lidandet i det att vara människa enligt kristendomen icke i och för sig är det samma som det kristliga lidandet; Det är först kristendomen, som öppnar människans öga för ett elände, om vilket den naturliga människan icke har någon aning. Kristendomen är det glada budskap, som för en människa gör den jordiska tillvaron till det största elände, till ett liv i ångestfull fruktan och bävan, och så är kristendomen därtill det glada budskapet — om evigheten.[5] Betingelsen för det fulla medvetandet om jordelivets elände och livets lidande är alltså människans genom kristendomens uppenbarelse väckta syndmedvetande, vilket på samma gång utgör den ovillkorliga förutsättningen för, att människan själv skall kunna bliva kristen.

II.

Utifrån denna åskådning såväl av det bestående som av själva det mänskligas motsättning till Nya Testamentets kristendom, vilken i allt väsentligt i tillspetsad form framträder redan under de första åren på 1850-talet[6], skall Kierkegaards slutliga uppträdande visa sig vara något oundvikligt och helt följdriktigt. Kyrkostriden är i själva verket blott den praktiska följdsats, som måste dragas ur dessa principiella förutsättningar. Ingen anklagelse kan i grunden vara mera ogrundad än den, vilken vid Kierkegaards framträdande från olika håll framställdes, att denna brytning med kyrkan egentligen var förestavad blott av rent personliga bevekelsegrunder, och att

[1] E.P. 1854—55, s. 55, 140 (1854).
[2] E.P. 1851—53, s. 267, 269 f., 276 (1852).
[3] E.P. 1854—55, s. 293 f. (1854). [4] a. a. s. 102, 114 ff., 351 (1854).
[5] a. a., s. 68 f., 135 (1854).
[6] Kierkegaards uttalanden från åren 1852—54 ha därför här kunnat anföras bredvid varandra, utan särskild hänsyn till den inre tidsföljden.

den stod rakt i strid mot Kierkegaards hela tidigare verksamhet och åskådning.[1] Redan Rasmus Nielsen har också framhållit, att Kierkegaards produktion, som börjar avgjort konservativt och slutar revolutionärt, blott rent ytligt sett kan betraktas såsom ägande en verklig inre motsägelse. Om man allvarligt sätter sig in i hela anläggningen av detta författarskap och följer utvecklingen i dess enskildheter och olika förgreningar, visar sig tvärtom, framhåller han, att genomförandet är konsekvent från början till slut.[2]

Kierkegaard hade verkligen lyckats genomföra sin föresats att, så länge Mynster ännu levde, om möjligt undvika en öppen brytning. Mynsters död hade inträffat den 30 januari 1854. I sitt minnestal karaktäriserar Martensen den hädangångne såsom *ett sanningsvittne*.[3] Då nu Kierkegaard just i Mynster allt mera har sett själva personifikationen av en epikureiskt förmildrad kristendom[4], känner han denna Martensens bestämning av Mynster såom ett öppet majestätsbrott mot den sanna kristendomen. I stället för att, såsom Kierkegaard krävt, ödmjukt erkänna avståndet mellan kristendomen i sträng mening och den officiella kristendomen, har kyrkan genom Martensen nu på det högtidligaste sätt gjort anspråk på att uttrycka det kristliga livet i dess ideala karaktär. I Martensens upphöjande av Mynster till ett sanningsvittne ser Kierkegaard sålunda kyrkans officiella förnekande av Nya Testamentets kristendom, och på samma gång dess underkännande av hela den kristligt etiska åskådning, för vars hävdande Kierkegaard själv satt in hela sitt liv. Redan samma månad författar Kierkegaard den artikel, som skall komma att öppna den levande elden mot hela den officiella kristendomen.[5] Likväl dröjer han med att publicera denna artikel. Anledningen härtill är betecknande för Kierkegaards omsorg att icke låta det religiösa och det världsliga, politiska, sammanblandas, liksom för den självbehärskning och självövervinnelse, som han i denna sak ålägger sig själv. Så länge det ännu var fråga om besättandet av Seelands biskopstol, till vilken post Martensen var kandidat, anser sig Kierkegaard böra lämna denne utan något för honom ovälkommet offentligt omnämnande. Och även efter Martensens utnämning (15 april 1854) anser

---

[1] S.V. XIV, s. 11 ff. Jfr W. Rudin, S. Kierkegaard, s. 257—263.

[2] Religionsfilosofi, s. 505. I samma riktning uttalar sig J. Paludan-Müller, Nyt Theol. Tidskrift 1855, s. 326. Förf. kommer likväl genom andra uttalanden härvid i strid med sig själv, a. a. s. 402. — Jfr ock L. Dietrichson, Inledning i Studiet av Danmarks Literatur i vaart Aarhundrede, s. 156.

[3] Jfr ovan, s. 49 f.

[4] Jfr S.V. XIV, s. 20, 24, 34, 220 f.

[5] Jfr a. a. s. 70.

sig Kierkegaard en tid böra tiga, för att icke denna protest skall kunna sättas i samband med de angrepp, som från politiskt håll riktas mot Martensens val.[1] Först den 18 december 1854 offentliggör Kierkegaard i Fædrelandet sin artikel under rubriken: »Var Biskop Mynster et 'Sandhedsvidne', et af 'de rette Sandhedsvidner' — er dette Sandhed?»[2] Härefter följer så en rad tidningsartiklar i Fædrelandet.[3] Ungefär samtidigt med den sista tidningsartikeln utkommer så flygbladet: »Dette skal siges, saa være det da sagt»[4], och *Øieblikket*[5] jämte ett uppbyggligt tal över »Guds Uforanderlighed», ursprungligen hållet år 1851 och anslutande sig till alldeles samma text (Jakob 1:17), som Kierkegaard brukat i sina första uppbyggliga tal.[6] Till en början[7] riktar sig Kierkegaard närmast blott mot Martensen och mot upphöjandet av Mynster till rangen av ett sanningsvittne. Snart utvidgas Kierkegaards angrepp emellertid till att gälla den officiella kristendomen i Danmark överhuvud.[8]

Den åskådning, för vilken Kierkegaard under kyrkostriden kämpar, är väsentligen samstämmig med den redan under de närmast föregående åren i sina konsekvenser utpräglade, ovan framställda åskådningen av Nya Testamentets kristendom. Så snart den officiella kristendomen sammanställes med Nya Testamentet, visar sig, att den kan försvaras allenast på det sätt, som Kierkegaard genom *Indøvelse i Christendom* själv har framställt.[9] Men detta ödmjuka erkännande av avståndet mellan den officiella kristendomen och Nya Testamentets kristendom har så långt ifrån givits, att hela det kristligt bestående genom Martensens uppträdande förvandlats till en fräck oanständighet, som var dag, den består, är ett majestätsbrott mot Nya Testamentets kristendom.[10] För intet pris vill Kierkegaard på det allra minsta sätt deltaga i denna den officiella kristendomens gyckelspel; ty Kierkegaard vill *redlighet*.[11] Envar, som ställer sig utanför hela den offentliga gudsdyrkan, har därmed en stor skuld mindre.[12] Kristendomens demoralisation under sammanblandning mellan kyrka och stat måste äntligen på ett avgörande sätt avslöjas.[13] Förutsättningen för

[1] a. a. s. 9. [2] a. a. s. 5—10. [3] a. a. s. 15—100.

[4] a. a. s. 85—92. [5] Nio nummer, från den 4 maj till 24 september, vartill kommer ännu ett vid Kierkegaards död tryckfärdigt nummer a. a. s. 103—364.

[6] S.V. XIV, s. 281—294. Jfr S.V. III, s. 35—52. [7] Jfr a. a. s. 5—33.

[8] a. a. s. 34—364.

[9] a. a. s. 27. Jfr Kierkegaards uppfattning av Indøvelse i Christendom vid utgivandet av dess 2. upplaga, a. a. s. 80 f., 302.

[10] a. a. s. 27 f., 44, 81. [11] a. a. s. 52—55. [12] a. a. s. 85, 324.

[13] a. a. s. 89, 109 ff., 119 f., 128 f., 133—136, 153—165, 174—179, 198 f.

hela detta tillstånd är, att alla äro kristna. Men detta innebär just, att kristendomen blivit avskaffad.[1] Dop och konfirmation, som svara mot denna uppfattning, äro nonsens.[2] Det finnes i bokstavlig mening icke en enda ärlig präst.[3] Kristus själv dömer hela denna officiella kristendom såsom på varje punkt varande ett bedrägeri.[4] Den bestående statskyrkan med de 1000 kungliga ämbetsmännen är därför ovillkorligen dömd att störta samman.[5] Att bliva kristen i den mening, som Nya Testamentet kräver, innebär en sådan radikalförändring, att den tyngsta sorg, som, mänskligt sett, kan drabba en familj är om en av dess medlemmar verkligen blir kristen. Ty gudsförhållandet blir för en sådan kristen så övermäktigt, att den kristne i långt mer avgörande mening än genom att dö är förlorad för allt, vad familj heter. Att bliva kristen i Nya Testamentets mening är beräknat på att lösgöra människan ur hela det sammanhang, i vilket han omedelbart är bunden.[6] Självfallet innebär detta, att den kristne aldrig kan tänka på att inträda i *äktenskap*. Liksom Kierkegaards uppfattning av äktenskapet i det föregående genomgående kunnat brukas för att åskådliggöra utvecklingen i hans uppfattning av det etiskt-religiösas förhållande till gemenskapslivet och till själva det mänskliga, så illustreras de konsekvenser, som Kierkegaard i Øieblikket drager i detta avseende av hans obetingade förkastelsedom över familjeliv och äktenskap. Kierkegaard hävdar, att Kristus i sitt liv själv uttrycker, att kristendomen avvisar äktenskapet. Och även om Paulus, tydligen mot sin vilja, ser sig nödsakad att giva något efter för den giftaslystna mängden, så kan det likväl aldrig falla den kristne in att gifta sig. Uppgiften att bliva kristen är för honom så oerhörd, att han ej kan våga att fördröjas och obetydliggöras genom ett äktenskap. Genom släktets fortplantning öses såsom ur ett ymnighetshorn förtappade fram; men det är otänkbart, att den människa, som frälsas, till tack skulle lämna sitt bidrag av allt flera förtappade! »Den enskilde», som vill göra allvar av att bliva kristen, förhåller sig alltså självfallet negativt till äktenskapet. Kristligt sett är äktenskapet en lögn.[7] Hela tillvaron är enligt kristendomens lära en jämmerdal och en straffanstalt.[8] För Gud är varje människa, som födes, förtappad, och vad Gud av kärlek vill, är, att en människa skall, mänskligt talat, *dö*. För att förvandla den kristne till en »död», måste Gud i kärlek genommartera människan med de grymmaste kval.[9] Blott på denna väg kan

[1] a. a. s. 200—205. [2] a. a. s. 253—259.
[3] a. a. s. 269, 335 ff., 358 ff. [4] a. a. s. 141—149. [5] a. a. s. 170 f.
[6] a. a. s. 262, 198. [7] a. a. s. 199, 254 ff., 259—267.
[8] a. a. s. 191, 265. [9] a. a. s. 265.

människan omdanas och vinna, vad kristendomen sätter såsom uppgift att giva, nämligen släktskap med det gudomliga.[1] Mänskligt sett måste kristendomen därför betraktas såsom människans själva dödsfiende.[2] Den, som skall leva för det eviga, behöver också ständigt en dosis livsleda, för att icke sjunka ned i det timliga.[3] Men beständigt skall människan minnas, att det enda, som evigt kan ihågkommas, är att hava lidit för kristendomens skull, och att Gud härvid i kärlek lider långt djupare än människan själv kan göra.[4] Den kristna andemänniskan är i dubbel måtto väsentligen olik den naturliga människan. Till skillnad från den naturliga människan förmår andemänniskan att inom sig bära en fördubbling. Andemänniskan kan med sitt förstånd fasthålla, att något strider mot förståndet — och likväl vill hon detta. Hon kan med sitt förstånd fasthålla, att något är till förargelse, att något, mänskligt talat, gör henne olycklig, och likväl vill hon detta, i kraft av den art av lidelse, som väsentligen hör till religionen.[5] Andemänniskan är vidare olik den naturliga människan däri, att hon förmår att hålla ut i absolut isolering, medan den naturliga människan åter beständigt har behov efter »de andra», efter flocken, mängden. Vad Nya Testamentets kristendom obetingat kräver, är denna andemänniskans absoluta isolering.[6] — Dessa tvänne satser giva i själva verket ett sammanfattande, tillspetsat uttryck för den ståndpunkt, i vilken Kierkegaards hela kristligt etiska åskådning utmynnar. Och huru mycket av den våldsamhet, med vilken Kierkegaard gick till storms mot kyrkan, än kan skrivas på en rent sjuklig överspändhet, så sammanhänga dessa satser likväl väsentligen med Kierkegaards hela åskådningsutveckling och med hans etiskt-religiösa tänkandes förutsättningar.

Visserligen har ifråga om kyrkostridens Kierkegaard något nytt tillkommit i jämförelse med hans tidigare ståndpunkt. Det nya är, att Kierkegaard nu i överensstämmelse med kristendomens krav äntligen på ett avgörande sätt har vågat sig ut i öppen strid mot timlighetens intressen[7], på samma gång som han alltfort ironiskt förklarar, att han själv ingalunda är en kristen.[8] Den tanke, med vilken Kierkegaard redan från sina tidigaste år tungsinnigt sysselsatt sig, att han var utkorad att offras på sin samtid, förverkligar han nu genom detta frivilligt påtagna lidande.[9] Majeutikern måste ju — enligt Kierkegaards ord redan från år 1848 — till slut framträda såsom vittne.[10] Men därmed har Kierkegaard äntligen etiskt

[1] a. a. s. 330, 313. [2] a. a. s. 268. [3] a. a. s. 328.
[4] a. a. s. 305, 308 f. [5] a. a. s. 196, 223, 345. [6] a. a. s. 196.
[7] a. a. s. 117, 229. [8] a. a. s. 350—357. [9] a. a. s. 355 ff., E.P. 1854—55 s. 281 f. (1854).
[10] E.P. 1849, s. 133. Jfr E.P. 1848, s. 168 f.

trätt i karaktär av sin förkunnelse och har börjat förverkliga den uppgift, för vilken han ända hittills ryggat tillbaka såsom en utifrån hans egna förutsättningar övermänsklig uppgift. Att såsom Kierkegaard själv i efterföljelse bliva en offrad, är det noggranna uttrycket för den fordran, som Kristus uppställer på den människa, som skall vara hans lärjunge.[1] Ett uttalande vid utgivandet av andra upplagan av *Indøvelse i Christendom* är i detta sammanhang av intresse. Kierkegaard utger skriften oförändrad såsom ett historiskt aktstycke. Men om han först nu skulle ha utgivit denna skrift, borde, framhåller han, bl. a. *pseudonymiteten* ha tagits bort och framställningen förvandlats från att vara ett försvar för det bestående till ett öppet angrepp mot detsamma.[2] Utifrån den betydelse, som pseudonymen *Anti-Climacus* för Kierkegaard äger, måste ett dylikt uttalande vara uttryck för Kierkegaards eget hävdande av, att han nu själv träder etiskt i karaktär av det kristliga kravet i *Indøvelse i Christendom*, om detta än å andra sidan ingalunda betyder, att han härmed skulle göra anspråk på att vara den kristne i alldeles utomordentlig mening. Visserligen uttrycker Kierkegaards liv detta att i bekymmer för sin själs frälsning kämpa för evigheten; men i jämförelse med »de härliga» förmår han att genomföra denna kamp blott på ett mycket svagt och mycket ofullkomligt sätt.[3] Efter måttet av sina krafter förverkligar Kierkegaard härmed i sitt personliga liv just det huvudkrav, han tidigare gjort gällande med hänsyn till den sanne extraordinarie: han kämpar mot det bestående i bokstavlig mening såsom »den enskilde», kämpar lidande och ger sitt eget liv såsom offer! Kierkegaards uppträdande i och genom kyrkostriden innebär sålunda för honom personligen, att han i *existens* uttrycker det krav, som han tidigare blott *dikteriskt* känt sig kunna hävda. På ett sätt som synes strida mot hans tidigare hävdande av sanningen såsom subjektivitet, innerlighet, framför Kierkegaard denna sin nya ståndpunkt under åberopande av Nya Testamentet såsom en yttre, rent lagiskt uppfattad auktoritet, vilken av varje kristen kräver samma liv i en självoppoffringens strid mot det bestående. Kierkegaards ständiga hänvisning till Nya Testamentet innebär emellertid icke blott ett åberopande av en rent yttre auktoritet; framhävande av Nya Testamentet är i grunden uttrycket för Kierkegaards förvissning om den absoluta överensstämmelsen mellan den *sanna* kristendomen och hans egen kristligt etiska åskådning. Nya Testamentet är härvid det vapen, som han brukar, för att med suverän myndighet

[1] S.V. XIV, s. 356. [2] a. a. s. 80 f. [3] a. a. s. 325.

kunna nedslå alla invändningar från den kyrka, som i Kierkegaard själv i bästa fall ser blott en sjukligt överspänd polemiker, men vilken är villig att erkänna Nya Testamentet såsom sin auktoritet. Nya Testamentet framföres sålunda under kyrkostriden främst i praktiskt-polemiskt syfte såsom det tillspetsade uttrycket för kristendomens av Kierkegaard alltid hävdade stränga paradoxalitet på tankens och livets område.

Det ovan framställda påståendet, att *Øieblikkets* åskådning i grunden är uttryck för samma etiskt-religiösa åskådning, som Kierkegaard redan i sitt tidigare författarskap framställt, kan belysas genom en sammanställning med den etiskt existerandes liv enligt framställningen i *Afsl. Efterskrift*. Blott ur rent ideell synpunkt kan individen enligt denna framställning stå i ett positivt förhållande på en gång till det absoluta målet och till de relativa målen. I verkligheten innebär den etiskt existerandes uppgift, såsom ovan visats, ett ständigt förnyat inövande av individens absoluta gudsförhållande, vilket förutsätter det ständigt förnyade försakandet av och bortdöendet från alla timlighetens olika positiva förhållanden. Av detta upphävande av varje positivt förhållande till timligheten följer ock den etiskt existerandes absoluta isolering i förhållande till allt mänskligt gemenskapsliv. Den etiskt existerande blir i bokstavlig mening »den enskilde», vars andekraft helt och obetingat tages i anspråk för förverkligandet under självförnekelsens kvalfulla lidande blott av det egna gudsförhållandets innerlighet. Den etiskt existerande kan i enlighet med framställningen i Afsl. Efterskrift i verkligheten noggrant karaktäriseras av de tvänne bestämningar, vilka ovan anförts såsom gällande just för »den enskilde» i Øieblikket. Från omedelbarhetens människa skiljer han sig därigenom, att han är mäktig att inom sig bära en fördubbling. Med förståndet fasthållande något såsom stridande mot förståndet och såsom, mänskligt sett, bringande idel olycka och lidande, *vill* den etiskt existerande likväl detta i kraft av den lidelse, som tillhör det religiösa. Och medan omedelbarhetens människa ständigt tager sin tillflykt till timlighetens förströelse, till mängden och massan, skall den etiskt existerande beständigt hålla ut i den absoluta isolering, som är andemänniskans sanna livssfär.

Likväl skulle just på denna punkt en olikhet kunna göras gällande mellan åskådningen i Afsl. Efterskrift och Øieblikkets ståndpunkt. I Afsl. Efterskrift är Kierkegaard nämligen villig att tillerkänna förhållandet till timligheten ett slags relativt berättigande, i betydelsen av en tillfällig lindring och förmildring i gudsförhållandets absoluta ansträngning. I Øieblikket åter är icke tal

om att åt förhållandet till timligheten hävda ens ett berättigande av denna karaktär. Denna olikhet äger sin närmaste förklaring i Kierkegaards uppfattning av den under kyrkostriden föreliggande situationens själva egenart. Kierkegaard ser situationen här helt ur den överhängande katastrofens synpunkt.[1] Det är icke ett tiden utfyllande etiskt liv, om vilket det nu längre blir fråga. Hela livet koncentreras i »ögonblicket», i ett allt avgörande *nu*, i vilket evigheten möter till förtappelse eller till frälsning. I denna situation måste frågan om berättigandet av någon, om än blott tillfällig, förmildring i »den enskildes» gudsförhållande helt och hållet skjutas åt sidan.

Att Kierkegaard likväl även nu i grunden uppfattat förhållandet till det timliga även ur annan synpunkt, framgår av ett uttalande i dagboken från år 1852, vid vilken tid Øieblikkets åskådning, såsom ovan visats, redan föreligger väsentligen utpräglad. När Kierkegaard i ett ovan anfört uttalande liknar gudsförhållandet vid en långsam operation, så tillägger han, vilket i detta sammanhang är av betydelse, att Gud likväl icke plötsligt överfaller en människa och av henne fordrar, att hon på en gång skall vara ande — en sådan fordran skulle innebära människans fullständiga undergång. Gud tager tvärtom denna operation »med lämpor», många ögonblick låter Gud människan andas ut och styrka sig i det ändliga — för att hon sedan på nytt skall kunna gå vidare. I varje ögonblick fordras av patienten blott så mycken redlighet, att han, varje gång han brukar sin klokskap till att skaffa sig någon lindring och lättnad, strax i sitt gudsförhållande antecknar detta på »debetsidan».[2] Denna uppfattning, som på en gång erkänner förhållandet till det ändliga såsom något rent tillfälligt berättigat, och som likväl alltid betraktar denna lindring såsom uttryck för människans svaghet och ofullkomlighet, är den direkta motsvarigheten till den i Afsl. Efterskrift framförda uppfattningen av den etiskt existerandes förhållande till timligheten. I själva verket har Kierkegaard med full rätt kunnat under kyrkostriden hänvisa till *Afsl. Efterskrift, Sygdommen til Døden* och *Indøvelse i Christendom* såsom de skrifter, vilka klarlägga den inre utvecklingen fram till den ståndpunkt, som han nu hävdar.[3] Den sak, vilken det här gäller, föreligger, framhåller Kierkegaard, i en mening redan färdigbehandlad i en hel litteratur av stora skrifter — till hela detta sitt författarskap hänvisar Kierkegaard därför envar, som verkligen vill förstå den åskådning, han omfattar.[4]

[1] E. P. 1854—55, s. 368 f., 370 ff. (1854).
[2] E.P. 1851—53, s. 162 f. (1852).
[3] S.V. XIV, s. 56 f.
[4] a. a. s. 78 f.

Den rigoristiskt asketiska kristendomsuppfattning, som under denna sista period öppet framträder i sina yttersta konsekvenser, äger sin psykologiska rot i Kierkegaards allra tidigaste outplånliga barndomsintryck av kristendomen. I *Synspunktet* har Kierkegaard själv framhållit, att han ända från allra första början steg för steg långsamt har förts till att bliva just den författare, han verkligen blivit. Redan såsom barn av tungsinnig läggning har han strängt och allvarligt blivit uppfostrad i kristendomen på ett, mänskligt talat, vansinnigt sätt; i sin tidigaste barndom har han förlyft sig på intrycken av denna uppfostran, i det han såsom i tortyr varit spänd under bestämningen ande. Under vissa tider kommer kristendomen också att för honom te sig såsom den mest omänskliga grymhet; ehuru han aldrig uppgivit kristendomen, har han likväl förstått, att den, mänskligt talat, beständigt gjort hans liv olyckligt.[1] Ett inre sammanhang förefinnes alltså mellan barndomstidens första intryck av kristendomen, detta att det kristliga och det mänskliga äro fientliga motsättningar och att sanningen därför måste lida i världen och den uppfattning av kristendomen såsom människans dödsfiende, vilken i *Øieblikket* oförbehållsamt hävdas. Emellan denna utgångspunkt och denna slutpunkt ligger Kierkegaards egen gradvisa utveckling och fostran; detta sammanhang mellan denna rent personliga utveckling och de etiska krav, som Kierkegaard gör gällande för andra, uttrycker Kierkegaard däri, att allt eftersom Gud i sin uppfostran tryckt på honom själv, har han i sin tur tryckt på tiden, beständigt strävande efter att så hänsynslöst som möjligt framställa kristendomen i dess absoluta suveränitet och i Guds intresse.[2] Den uppmärksamhet, som i denna framställning på olika ställen ägnats Kierkegaards rent personliga förhållanden, betingas just av detta genomgående inre samband mellan Kierkegaards åskådningsutveckling och hans livs personliga erfarenheter. Det är detta samband, som Kierkegaard själv gör gällande då han hävdar, att hans personlighet måste höra med till hela hans författarskap, liksom Sokrates hör med till hans lära.[3] En människas livsåskådning skall ju också enligt den unge Kierkegaards ord vara transsubstantiationen av individens egen hela samlade livserfarenhet.[4]

Den rigoristiska motsättning mellan det rent mänskliga och det kristliga, i vilken Kierkegaards åskådning utmynnar, äger emellertid, såsom redan tidigare antytts, sitt praktiskt-ideella och principiella begrundande såväl i själva den uppgift, som Kierkegaard känt såsom

[1] S.V. XIII, s. 548, 564 f. Jfr E.P. 1848, s. 388 f.
[2] S.V. XIII, s. 564 f. [3] E.P. 1849, s. 87. [4] S.V. XIII, s. 68.

sin, som ock i själva arten av Kierkegaards hela tänkande. Mot Kierkegaards uppgift att hålla motsättningarna i personlighetslivet isär från varandra, för att så till varje pris avvärja all den falska harmonisering, som är samtidens grundolycka, svarar hans konsekventa genomförande av, vad han kallar, den *kvalitativa dialektikens* tänkande. De kvalitativa motsättningar, vilka Kierkegaard i den tidigare pseudonyma produktionen med hänsyn till de olika stadierna strängt hävdat, tillspetsas allt mera avgjort till att gälla själva grundmotsättningen mellan det timliga och det eviga, det ändliga och det oändliga, det i naturen omedelbart givna och det etiskt-religiösa. Hela sin lidelsefulla energi sätter Kierkegaard in på den enda punkten att gentemot det rent mänskliga livet, den naturliga tillvaron ställa kristendomen i dess absoluta suveränitet. Denna motsättning förvandlar han till en ofrånkomlig etisk uppgift, vars förverkligande för varje människa innebär, såsom ovan visats, en individens oändligt kvalfulla inre splittring eller fördubbling. Den oändlighetens lidelse, i kraft av vilken den kristne förmår att sammanhålla personligheten trots denna kvalfulla inre fördubbling, är själva uttrycket för det paradoxala, övervärldsliga andeliv, som i och genom kristendomen är uppenbarat. Visserligen nekar Kierkegaard i grunden aldrig förefintligheten i människans väsen av en anknytning till detta övervärldsliga andeliv, om än vissa enstaka yttranden i denna riktning kunna möta. — I dagboken år 1854 heter det i denna riktning, att de människor, som nu födas, äro utan subjektivitet. Men just subjektiviteten är det, som innesluter möjligheten till andelivet. Subjektiviteten är den oro, den »sömnlöshet», som är själva betingelsen för det etiska.[1] — Varje människa är, även enligt Kierkegaards åskådning under kyrkostriden, en möjlighet till ande. Ehuru människan är ett djur, finnes hos henne också möjlighet till något gudomligt; hon är en fallen ande. Gud, som skapat människan, vet bäst, att varje människa är primitivt anlagd; hon äger alltid möjligheten att bliva ande.[2] Likväl är det tydligt, att Kierkegaards utveckling gått i riktning mot ett allt starkare framhävande av kristendomens transcendens och av den naturliga människans radikala motsättning till andelivet. Uttalanden, sådana som de ovan anförda, att Gud är människans dödsfiende, och att livslusten hos människan enligt kristendomen fullständigt skall förbrännas, visa, att Kierkegaards nitälskan för ett rent etiskt, andligt liv i verkligheten slår över till ren livsfientlighet och till krav på det mänskligas självförintelse. Visserligen hävdar Kierkegaard även nu, att kristendomen

[1] E. P. 1854—55, s. 164. [2] a. a. s. 134 f., 143, 150 (1854).

väsentligen står i förhållande till människans *vilja*. En kristen är en viljemänniska, vars naturliga vilja blivit bruten av Gud. Den kristne vill icke mera sin egen vilja utan vill med sin krossade viljas lidelse blott Guds vilja. Men på samma gång framhålles även här, att denna viljans radikala förändring är så kvalfull, att den bäst skall liknas vid en vivisektion.[1] Redan med hänsyn till framställningen i *Afsl. Efterskrift* har framhållits, att den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa utmynnar i en uppgift, som icke äger blott etiskt-religiös karaktär; det onda blir i grunden ändligheten själv. I överensstämmelse härmed kommer uppgiften att bliva »den enskilde» enligt Øieblikket att innebära kravet på individens allt mera fullständiga borttagande från sin personlighet av varje ändlighetens bestämning. Kristendomen förtär varje positivt livsinnehåll och ställer på människan en uppgift, som i verkligheten kräver det övermänskliga. Lika starkt som Kierkegaard hävdar detta, mänskligt sett, grymma och kvalfulla i kristendomen, lika innerligt förkunnar han likväl på samma gång trösten och saligheten i *evigheten*, i vilken allt är förvandlat, så att Guds kärlek helt och odelat kan uppenbara sig såsom idel kärlek.

Detta Kierkegaards ständiga framhävande av evighetens tröst, kraft och salighet utgör förmedlingen till den långt mera enkla, evangeliska åskådning, vilken i själva verket utgör den aldrig avbrutna underströmmen i Kierkegaards rent personliga religiösa liv. Detta personligt religiösa liv utgör i verkligheten den sammanhållande fördolda grunden även i Øieblikkets rent livsfientliga åskådning. Belysande för detta förhållande är det tal om »Guds Uforanderlighed», vilket Kierkegaard utger mitt under kyrkostridens mest upprörda och våldsamma skede. Tanken på Guds oföränderlighet är visserligen förfärande, är fruktan och bävan, ty den innebär Guds oföränderliga heliga fordran på människan[2], men främst är tanken på Guds oföränderlighet likväl ro, tröst, salighet och vila. Allestädes och alltid finner envar, som söker, Guds kärlek evigt lika varm, lika oföränderlig.[3] Man kan med hänsyn till Kierkegaard tala å ena sidan om en reflexionsmässigt utformad, i sina yttersta konsekvenser rent livsfientlig etiskt-religiös åskådning, å andra sidan om en evangelisk, på en gång sträng och innerlig kristendom, som är det djupaste uttrycket för Kierkegaards personligt religiösa liv. Detta religiösa personlighetsliv, vilket väller fram såväl i de rent uppbyggliga skrifterna som kanske rikast i enskilda uttalanden i dagböckerna, har likväl icke mäktat att tränga igenom i Kierkegaards

[1] a. a. s. 562 f. (23. sept. 1855). [2] S.V. XIV, s. 287 ff.
[3] a. a. s. 292 ff Jfr E.P. 1851—53, s 285 (1853)

egen tankevärld, i den etiskt-religiösa åskådning, för vilken han själv utåt kämpar. Gentemot spekulationens förflackande av den kristna tron och uppenbarelsen tvingas Kierkegaard att med största möjliga skärpa hävda tron såsom en sfär för sig och att framställa kristendomens uppenbarelse såsom den mot allt mänskligt förstånd stridande, absoluta paradoxen. Och ju mera samtiden nedsjunker i etisk demoralisation, på samma gång som Kierkegaard genom sin egen utveckling allt djupare känner sig förstå det kristna idealets fordran på människan, desto starkare känner han sig ock tvingad att hävda kristendomen såsom det absoluta, obetingade kravet, och desto högre stegrar han — endels i avsiktlig ensidighet — priset på det att blifva kristen. Härigenom skall samtiden i varje fall tvingas att bliva uppmärksam på kristendomen, och då det kristna idealet framställes i all sin hänsynslöshet, skall i varje fall avståndet mellan den officiella kristendomen och den sanna kristendomen icke kunna undgå att bliva uppenbarat. Endast på denna väg kan enligt Kierkegaards uppfattning »den enskilde» i sanning väckas till oavlåtlig strävan för sitt gudsförhållandes oändliga förinnerligande. Liksom Kierkegaard vet sig själv vara en den mest genompolemiserade människa[1], så kan också hans etiskt-religiösa åskådning i sin helhet förstås blott såsom en polemisk åskådning.

Kierkegaards rent personliga, såsom evangelisk ovan betecknade kristendom vinner emellertid såtillvida alltid rum även i Kierkegaards dialektiska tankevärld, som det från alla kvalfulla motsägelser befriade religiösa personlighetslivet förlägges till evighetens värld. Den kristnes liv kan ur denna synpunkt beskrivas såsom å ena sidan ett liv helt under korset, under betryck av alla slag, ett liv i självförintelse, å andra sidan såsom ett liv i hoppet om evighetens frid, glädje och salighet.[2] Den väsentliga motsättning, som likväl förblir mellan dessa tvänne riktningar hos Kierkegaard kommer till uttryck däri, att det i Kierkegaards personliga religiösa liv främst är tanken på Guds immanens, vissheten om Guds närhet, kärlek, som framträder på samma gång som medvetandet om Guds heliga krav och absoluta majestät håller denna förtröstan i vördnadsfull fruktan och bävan; i Kierkegaards dialektiska kristligt etiska åskådning åter ligger huvudvikten obetingat på framhävandet av Guds transcendens, på inskär-

[1] Pap. VII: I, A. 221.

[2] Jfr med denna åskådning en sida av »korsteologin» hos den förreformatoriske Luther. A. RUNESTAM: Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, s. 37 ff.

pandet av den oändliga kvalitativa skillnaden mellan timlighet och evighet, mellan människan och Gud.

I Kierkegaards abstrakt metafysiska gudsuppfattning bottnar i sista hand hela denna dialektiska åskådning. Kierkegaards begrepp av Guds evighet och oföränderlighet är, såsom redan H. L. MARTENSEN framhåller, hämtat snarare från den grekiska tankevärlden än från den kristna uppenbarelsens historia; det påminner långt mera om de platoniska ideernas oföränderliga vara än om den metafysik, som kristendomen förutsätter. Medan Kierkegaard inom den mänskliga sfären på det starkaste hävdar de etiska kategoriernas primat, tillbakaträngas i hans gudsbegrepp de etiska kategorierna på de abstrakt-metafysiskas bekostnad. Tanken på Guds absoluthet hotar sålunda att uppsluka alla etiska bestämningar hos Gud.[1] Betecknande för detta förhållande är, att Kierkegaard i dagboken år 1854 själv förklarar, att Gud skall bestämmas såsom det rent predikatlösa varat. Varje tilläggande av särskilda bestämningar ifråga om Gud är, framhåller han, en förmildring av gudsbegreppet, vilken försvagar det kristliga allvaret.[2] Denna abstrakt metafysiska gudsuppfattning hävdas av Kierkegaard på ett sådant sätt, att det individuella gudsförhållandets förverkligande, i samma mån denna åskådning av »den enskilde» i hans liv upptages, i verkligheten måste omöjliggöras. I polemisk motsättning till spekulationens och esteticismens neddragande av religionen inom naturlivets sfär, har Kierkegaard sålunda tvingat transcendensens tanke till en punkt, på vilken talet om religionens förverkligande i grunden förlorar all verklig mening. Kierkegaard kommer själv till den ståndpunkt, vilken han en gång låtit etikern i *Stadier paa Livets Vei* avvisa under framhållande av, att människan för uppgiften att bliva *ande* likväl aldrig får glömma, att hon icke är såsom Gud ren ande, utan alltid är *människa*.[3] Denna åskådning betyder nämligen, om den följdriktigt genomföres, icke blott, att livet under »enskildhetens luftpump»[4] blir ett liv i absolut isolering från alla positiva uppgifter och från allt mänskligt gemenskapsliv överhuvud, en till sina yttersta konsekvenser genomförd etisk individualism. Den hänsynslösa tillämpningen av den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa skulle i verkligheten vara liktydig med själva det mänskligt-individuellas dödande och hela personlighetslivets förintande.[5] Med

---

[1] Tro og Viden, s. 135 ff. Jfr H. BRÖCHNER, a. a. s. 216 ff. FR. PETERSEN a. a. s. 828. [2] a. a. s. 111 f. [3] S.V. VI, s. 161.

[4] E.P. 1847, s. 96.

[5] Jfr H. HÖFFDING, S. Kierkegaard, s. 115 f., 142. PAUL GRAUE, S. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, Christl. Welt, årg. 1898, s. 198 ff.

utgångspunkt från denna absoluta kvalitetsskillnad gäller i sanning Kierkegaards i *Afsl. Efterskrift* hävdade sats, att människan, om hon skall inandas blott det eviga, måste omkomma, liksom fisken, när den skall leva utanför sitt element![1] Inför hela denna evighets- och gudsuppfattning kan påminnas om de ord, som Kierkegaard i *Fire opbyggelige Taler* år 1844, särskilt med tanke på den i bönen stridande människan, själv uttalar: »Thi som det er det Værste, der kan siges om et Menneske, at han er et Umenneske, saa er det den værste og afskyeligste Bespottelse at sige om Gud, at han er umenneskelig. — — Nei, den Gud han beder til, er menneskelig, har Hjerte til at føle menneskeligt, Øre til at høre et Menneskes Klage.[2]

I en skarpsinnig analys av Kierkegaards religionsfilosofiska ståndpunkt gör MAX WEBER såsom en huvudsynpunkt gällande, att Kierkegaard har satt in sitt tänkande på problemet om religionens immanens och transcendens.[3] Med avseende på Kierkegaards lösning av detta problem vill Weber hävda, att Kierkegaard med sitt lidelsefulla hävdande av den absoluta distinktionen mellan Gud och människa likväl kunnat förena den religiösa immanenstankens sanning, nämligen tron på människans själva väsensanläggning för det eviga och tron på den verkliga gemenskapen med Gud i det individuella gudsförhållandet såsom mål för människosjälens strävan och utveckling.[4] Dualismen mellan dessa båda tankeriktningar hos Kierkegaard är enligt Weber blott uttryck för det motstånd, som människans idealitet har att övervinna, och denna dualism äger sin faktiska motsvarighet i verklighetens egen spänning.[5]

Huru riktig denna huvudsynpunkt på Kierkegaards hela tänkande än är, torde likväl icke kunna bestridas, att i Webers framställning föreligger ett slags harmonisering av de djupa motsättningarna inom Kierkegaards tänkande. Ehuru Weber själv såsom en brist hos Kierkegaard framhåller, att troslivet erhåller alltför litet av vila[6], synes han likväl i det hela avgjort vilja göra gällande, att Kierkegaard verkligen förmått att i sitt tänkande finna och upprätthålla ett jämviktsförhållande mellan den religiösa transcendensens och immanensens tanke.[7] Gent emot en dylik apologi för Kierkegaards tänkande måste emellertid fastslås, att Kierkegaard i sin dialektiska kristligt etiska åskådning, sådan denna framställes redan i *Afsl. Efterskrift* och i sina konsekvenser slutligen utföres i *Øieblikket*, ingalunda låter dessa tvänne motsatta religiösa tankar

[1] Jfr S.V. VII, s. 420, S.V. XIII, s. 508. [2] S.V. V, s. 157 f.
[3] a. a. Jfr W. LEENDERTZ, a. a. s. 282 ff. [4] a. a. s. 88, 94.
[5] a. a. s. 96. [6] a. a. s. 124. [7] a. a. s. 88.

och behov i lika hög grad komma till sin rätt. I en åskådning, som utmynnar i ett hävdande av religionen såsom ren livsfientlighet och i kravet på individens självförintelse, har i verkligheten tanken på det gudomligas transcendens med rigoristisk ensidighet gjorts gällande. Om Kierkegaard än icke förmått att i själva sin etiskt-religiösa åskådning låta båda immanensens och transcendensens tanke i lika hög grad komma till sin rätt, så har han i varje fall likväl förstått att med utomordentlig skärpa framställa detta problem. I sitt personliga religiösa liv förmår han därjämte att i innerlighetens spänning hålla dessa tankens motsättningar tillsammans. Kierkegaards egen personlighet utgör i denna mening korrektivet till hans etiskt-religiösa åskådning.

1871